LEIBNIZ

Peter Kampits

Între aparență și realitate

O istorie a filozofiei austriece

HUMANITAS

PETER KAMPITS s-a născut în 1942 la Viena. A studiat filozofia, psihologia și istoria la Universitatea din Viena. În 1965 a obținut titlul de doctor în filozofie. Din 1968 și-a început cariera universitară, predînd, în decursul anilor, la Viena, în Alaska, Turcia, Slovacia, Croația etc. În 1974 și-a luat docența în filozofie.

Între 1988 și 1990 a fost președintele Societății Austriece de Filozofie, iar din 1982, al Societății Internaționale Ferdinand Ebner.

Scrieri: *Der Mythos vom Menschen. Zum Atheismus und Humanismus von Albert Camus* (1968), *Sartre und die Frage nach dem Anderen* (1975), *Gabriel Marcels Philosophie der zweiten Person* (1975), *Ludwig Wittgenstein, Wege und Umwege zu seinem Denken* (1985), *Auslandskulturpolitik in Österreich. Konzepte, Strukturen, Perspektiven. Informationen zur Weltpolitik* (1990).

PETER KAMPITS

Între aparență și realitate

O ISTORIE A FILOZOFIEI AUSTRIECE

Traducere din germană de
RADU GABRIEL PÂRVU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
KAMPITS, PETER
Între aparenţă şi realitate: o istorie a filosofiei austriece / Peter Kampits; trad.: Radu Gabriel Pârvu. - Bucureşti: Humanitas, 1999
272 p.; 20 cm. - (Tratate - Referinţe)
Tit. orig. (ger): Zwischen schein und wirklichkeit: eine kleine Geschichte der österreichischen Philosophie
Bibliogr.
ISBN 973-28-0949-3

I. Pârvu, Radu Gabriel (trad.)

14(436)(091)

PETER KAMPITS
ZWISCHEN SCHEIN UND WIRKLICHKEIT
Eine kleine Geschichte der österreichischen Philosophie
Österreichischer Bundesverlag Gesellschaft m.b.H., Viena, 1984
© Peter Kampits,1984

© HUMANITAS, 1999, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0949-3

Fiicei mele,
Maria-Katharina,
care ar dori să disocieze
aparența de realitate

Această carte nu se adresează unor colegi de breaslă și altor specialiști. Pentru a înlătura de la bun început orice suspiciune în acest sens, am renunțat la notele de subsol, la observații și la aparatul științific.

Autorului îi este limpede și faptul că nu va putea îmbogăți decît cu greu cercetarea care a sporit deja considerabil în privința „filozofiei austriece". Renunțarea la adaosurile respective, care adesea sînt considerate suficiente pentru a atesta caracterul științific al unei lucrări, s-a produs cu atît mai ușor cu cît în cazul „filozofiei austriece" este vorba oricum despre o temă mai mult decît controversată. Căci în ciuda unui interes sporit, ce poate fi constatat în ultimii ani față de cultura și spiritualitatea austriacă, tocmai o istorie a filozofiei austriece continuă să fie în grevă. Pentru aceasta n-ar trebui să constituie un impediment faptul că îndeletnicirea cu cultura și spiritualitatea austriacă a căpătat între timp aproape caracterul unei actualități la modă. Dimpotrivă, în loc să operăm cu niște frunze de viță acoperitoare, motivate în mod științific, aici recunoaștem cinstit că am urmărit exclusiv să spicuim cîte ceva dintr-o conjunctură filozofică.

Diversitatea aproape inepuizabilă a vieții spirituale austriece a fost deja atît de lăudată în importanța ei pentru perioada actuală, încît se poate presupune că este cunoscută. La fel de cunoscut — fiind o componentă a formei de viață și a realității existențiale din Austria — este și faptul că atît în trecut, cît și în prezent această țară nu a putut s-o scoată

la capăt cu bogăția aptitudinilor ei decît pe calea exportului și a nesocotirii în propria țară. Simțul realității, de care dă dovadă austriacul și care se diferențiază pînă la anularea de sine, are drept rezultat și perceperea măreției abia de la o distanță cuviincioasă sau, altfel spus, descoperirea ei abia după moartea celor în cauză, dar și proslăvirea lor, cu atît mai temeinică, după aceea.

De această metodă se slujește și *Scurta istorie a filozofiei austriece* pe care o expunem în continuare. Ea se încheie aproximativ cu sfîrșitul primei republici austriece, dar, pentru a compensa acest neajuns la cealaltă extremitate, începe cu epoca imperiului roman. Avînd în vedere cele spuse, introducerea care urmează încearcă să aducă măcar argumente suplimentare în privința extinderii, respectiv restrîngerii noțiunii de „Austria".

Această restrîngere nu poate fi pusă nicidecum în legătură cu o desconsiderare a filozofării austriece de după 1945, care face dovada unei multilateralități demne de luat în seamă. Autorul nu împărtășește deci în nici un caz viziunea mult colportată a lui Thomas Bernhard privitoare la o „monotonie filozofico-economico-mecanicistă" generală, căreia i-au căzut pradă în special austriecii, sau viziunea potrivit căreia Austria este „un nimic în domeniul culturii și al artei", și nici nu este subjugat de o idee nostalgică despre Austria în sensul lui Hugo von Hofmannsthal sau al lui Anton Wildgans, atunci cînd se limitează la filozofia austriacă din trecut. În explicațiile care urmează nu s-au avut în vedere nici confirmarea „mitului habsburgic" (Claudio Magris), nici lichidarea pripită a acestuia. Pe cît de judicioasă este remarca lui Bernhard că „nicăieri nu este mai greu decît în Austria să progresezi într-o muncă intelectuală sau chiar să o duci pînă la capăt", pe atît este ea de valabilă nu numai pentru perioada contemporană, ci și pentru întreaga istorie.

Altceva atîrnă mai greu în balanță decît această limitare temporală. În abundența aproape copleșitoare a concepțiilor filozofice și chiar a celor care bat spre filozofie — a cărei circumscriere exactă nu poate fi stabilită totuși decît în mod dogmatic — a trebuit operată o selecție. Pentru a furniza chiar de la început material unei eventuale critici, vom spune că această selecție este subiectivă. Autorul ar fi primit un ajutor excepțional dacă i s-ar fi putut pune la îndemînă suficiente criterii „obiective" pentru a stabili însemnătatea unui filozof sau a unei școli filozofice. Mulți gînditori „importanți" nu au fost nici măcar amintiți în această carte, iar în legătură cu însemnătatea altora se va ajunge, poate, la controverse serioase. Pentru a cita la întîmplare cîteva nume: bunăoară, Josef Popper-Lynkeus, inventatorul unei supape pentru abur și susținătorul „obligației generale de nutriție", trebuie menționat aici, cu „fanteziile sale de realist", în aceeași măsură ca Sigmund Freud, a cărui însemnătate pentru filozofie nu este nicidecum dată cu valul Nietzsche-Marx-Freud din ultimele decenii. Filozofi-universitari precum criticul limbajului Adolf Stöhr, distrugătorul metafizicii Richard Wahle, eticianul Friedrich Jodl, esteticianul Robert Zimmermann sau filozoful transcendentalului și metafizicianul Robert Reininger ar trebui amintiți aici, la fel ca Rudolf Kassner, pe care-l aprecia Georg Lukács, sau antropozoful Rudolf Steiner. Martin Buber, Edmund Husserl, Alfred Schütz sau Ludwig Gumplowicz... lista ar putea continua oricît.

O altă limitare și restrîngere pot fi în schimb obiectivate și se referă la cei care intră în sfera a ceea ce poate fi caracterizat nu tocmai adecvat drept „germano-austriac", desemnînd Austria vorbitoare de limbă germană.

Pentru a ne ocupa de toată diversitatea de concepții filozofice complet autonome din zona geografică, mereu variabilă în funcție de împrejurări, a Austriei, ar fi nevoie de mai mult decît de o simplă încercare de a realiza o „scurtă"

istorie a filozofiei austriece. Din Evul Mediu tîrziu pînă în prezent se poate urmări în Boemia, Croația, Ungaria și în Italia, care a aparținut temporar Austriei, o intensă dezvoltare a celor mai diferite concepții filozofice, a căror „autonomie națională" s-a etalat mai ales în secolul al XIX-lea. Întrucît Cernăuțiul aparținea „imperiului" austriac la fel ca, de pildă, Trento, întrucît nu numai Viena, ci și Praga, Budapesta, Cracovia și Zagrebul reprezentau centre active, aflate totodată în permanente relații reciproce, limitarea la „spațiul austriac în care se vorbește limba germană" îl mîhnește cel mai mult pe autor. Ea este compensată întru cîtva doar de faptul că autorul refuză să înțeleagă Austria altfel decît ca pe o realitate spirituală.

Nu numai dificultățile generate de această situație îi conferă cărții un caracter fragmentar și provizoriu. Autorul este pe deplin conștient că încercarea de a expune viața și opera unor filozofi austrieci nu poate ridica nici pe departe pretenția de a fi o istorie completă a filozofiei austriece. Dacă s-a apucat totuși să scrie un fel de istorie a filozofiei austriece pe baza expunerii vieții și operei unor filozofi austrieci, a făcut aceasta cu intenția de a atrage atenția, istorisind, asupra a ceea ce alții pot recepta ca fiind o istorie.

Senftenberg, lîngă Krems, februarie 1984

Eseu despre „filozofia austriacă"
sau
„Deschidere în loc de închidere"
(Friedrich Torberg)

„Uneori mă bate gîndul că pe lume nu se întîmplă nimic nou. Că undeva, totul există încă de mult și doar devine dintr-o dată vizibil... ca la Hohenbühl într-o toamnă, cînd s-a dat drumul la apa din eleșteu, și au apărut deodată crapii și cozile tritonilor ca de piatră, care mai înainte de-abia se vedeau."
(Hugo von Hofmannsthal)

O istorie a filozofiei austriece, chiar dacă se dorește a fi cu tot dinadinsul scurtă, are nevoie de o justificare în mai multe privințe. Căci, deși aproape tot ce e important pentru secolul nostru, exceptînd marxismul, a fost născocit în Austria — așa cum constata Heinz Politzer, un literat și germanist austriac, emigrat în Statele Unite —, discuția despre o filozofie austriacă stîrnește încă uimire și contrarietate. Ce-i drept, în ultimii ani s-a putut afirma o tradiție austriacă autonomă în filozofie, o tradiție care a mers mînă în mînă cu un interes sporit față de cultura și spiritualitatea austriacă, provenit bineînțeles în primul rînd din străinătate și care n-a fost deloc scutit de diverse experimente.

Drept termeni de comparație în sens negativ sînt dați în primul rînd filozofia transcendentală și idealismul german, a căror influență în Austria poate fi caracterizată realmente ca fiind surprinzător de redusă. Pe fundalul acestor tendințe filozofice, filozofia austriacă din secolul al XIX-lea și din secolul XX pare să aibă o orientare preponderent realistă, empiristă, scientistă și de critică a limbajului

(Rudolf Haller). De la Brentano pînă la Wittgenstein, liniei tradiționale a filozofării germane, de un cu totul alt tip, i se opune aici o evoluție ce poate fi desemnată drept genuin austriacă, iar aceasta nu numai din motive geografice.

Oricît ar fi de meritorie, relevarea liniei tradiționale austriece rămîne criticabilă atît pentru unilateralitatea ei, cît și pentru limitarea la o anumită perioadă. În orice caz, ea poate trece în contul ei faptul că a adăugat o fațetă determinantă complexității spiritului austriac în filozofie și a conferit „continentului spiritual numit Austria" (Friedrich Heer) cîteva repere geografice. Dacă plecăm însă de la faptul că nu există întotdeauna o perfectă identitate între filozofia ca „specialitate" predată în universități — mai prejos, alături sau chiar mai presus de alte specialități — și filozofia ca aspirație, continuu reînnoită, spre cunoașterea și înțelegerea legăturilor ce stau la baza existenței noastre, a lumii și a tot ce este — așadar, și filozofia ca aspirație spre niște juste raporturi cu sine, cu semenii și cu Dumnezeu —, atunci încercarea de a depista o „filozofie austriacă" autonomă trebuie începută mai de departe.

Desigur, problemele prezentate la început sînt aproape de nerezolvat. Căci controversele legate de ceea ce poate sau nu poate fi socotit drept filozofie sînt depășite doar de controversele privitoare la ceea ce trebuie să înțelegem sub denumirea de „austriac". Se pare că am putea realiza mai curînd un consens asupra a ceea ce ar cădea de fapt în sarcina filozofiei decît asupra a ceea ce ar însemna „austriac". În această dispută purtată cu mult zel și care vădește o îndelungată continuitate și tradiție am fi aproape înclinați să credem că ambele chestiuni dovedesc un caracter fantomatic și că pînă la urmă existența „filozofiei" este la fel de îndoielnică precum cea a spiritului „austriac", și atunci avem de a face cu un obiect imposibil sub dublu aspect. Dar un filozof austriac nu lipsit de însemnătate, Alexius Meinong, era de părere că nu este încă sigur că n-ar

putea exista un asemenea obiect, desigur fără ca prin aceasta să fi avut în vedere, în mod expres, filozofia austriacă. Am merge însă prea departe dacă am face o legătură între acest obiect imposibil numit „filozofia austriacă“ și acea „casă a imposibilului“ din Viena, casă pe a cărei tăbliță de la intrare era reprezentată o galeră echipată cu niște vîslași care trăgeau la rame unii împotriva celorlalți.

Dacă îndrăznim nu numai să vorbim despre o filozofie austriacă, ci și să susținem existența ei, istoricește demonstrabilă, ne simțim puși pe neașteptate în situația poetului, istoricului și filozofului austriac Egon Friedell, cînd a fost invitat să scrie pentru un ziar german despre „sufletul austriac“. Nu ne putem asuma această sarcină decît sustrăgîndu-ne ei, dar în așa fel încît această sustragere să nu apară în nici un caz ca o sustragere, ci mai degrabă să schițeze ducerea la îndeplinire a sarcinii respective. Sau pentru a ne exprima ca Ludwig Wittgenstein, un filozof unanim recunoscut drept austriac — deși sau tocmai pentru că a petrecut o bună parte din viață în Anglia, unde a ajuns la o faimă nebănuită: așa ceva nu poate fi spus, ci doar arătat. De aceea nu putem considera ca pe o reușită nici una dintre numeroasele tentative de a înfățișa „esența“ spiritului austriac care rezistă schimbărilor istoriei. La fel de puțin trebuie să cedăm însă aici ispitei de a recepta acest eșec în sensul unei „teologii negative“, socotindu-l deja o trăsătură esențială a spiritului austriac, chiar dacă este mai presus de orice îndoială că atunci cînd un austriac este identificat ca austriac, el nu mai este austriac. Nu, spiritul austriac (și deci și ceva precum filozofia austriacă) nu poate fi determinat atît de ușor, nici în sens negativ, nici pozitiv. Maximum la care putem ajunge în această privință sînt doar indicii, fragmente, tot felul de „cifruri pentru esența austriacă“, după cum se exprima Hans Weigel, un austriac

neliniștit el însuși multă vreme de problema esenței spiritului austriac.

O dată cu aceasta am spus însă și un alt lucru: nu atît filozofii de viță, de meserie, și profesorii de filozofie sînt cei care au declanșat discuția despre spiritul austriac, ci literații, poeții, precum și germanistica, știința specializată care se ocupă cu creațiile lor. În ciuda unor dezbateri furtunoase în favoarea sau defavoarea literaturii austriece, este evident că pînă acum nu s-a ajuns încă la o austriacistică. În mod excepțional, reprezentanții conservatori și progresiști ai acestei frumoase specialități au căzut de acord în această privință.

Ținînd cont de iuțeala cu care răsar ca din pămînt noi discipline, ramuri și domenii științifice în epoca noastră obsedată de știință, lucrul poate părea surprinzător, dar el se datorează probabil, și nu în cele din urmă, chiar unei extinderi excesive a obiectului numit „Austria". Căci această alcătuire aparte se pune de-a curmezișul categoriilor de interpretare curente de tip național, geopolitic, ideologic sau care țin de istoria spiritului. Aflat mai mult decît în dezordine, lăcașul istoric al austriecilor face aproape imposibilă o delimitare netă a ceea ce este austriac, geografic vorbind. Acest lucru le-a fost deja clar istoriografilor din secolul al XIII-lea; el a creat dificultăți secolului al XVI-lea și, trecînd prin secolul al XIX-lea, cînd baronul Leopold von Andrian-Werbung putea vorbi despre Austria ca despre un „nume pur imaginar", „o denumire convențională pentru un complex de realități", a condus la subtila ironie a lui Robert Musil despre un stat care trebuia să se prăbușească pînă la urmă din pricina incapacității sale de a se exprima.

În sine, statul multinațional Austria, monarhia dualistă austro-ungară, nu poate fi delimitat exact nici din punct de vedere național, nici geografic. Chiar dacă ne limităm la ceea ce putem distinge ca fiind „austriac vorbitor de limbă

germană" în raport cu ce e maghiar, ceh, croat sau slovac, rămîn împletiri, relații reciproce, întrepătrunderi dintre cele mai variate, a căror continuitate istorică se întinde încă mult, pînă în mica Austrie a celor două republici, nemaivorbind despre elementul iudaic, de care nu trebuie să facem abstracție mai ales în secolul al XIX-lea și în secolul XX, element care mai e și supranațional în felul lui.

Dacă există, așadar, ceva de tipul unei identități austriece, ea nu poate fi căutată nici în domeniul național, nici în cel politic, ci doar în acea zonă pe care filozofii o numesc „spirituală", într-o formă de existență și o spiritualitate specifice, dezvoltate de-a lungul secolelor și manifestate iar și iar. Oricum, la aceasta nu iei parte de la sine. Austriac nu ești o dată pentru totdeauna și din naștere, ci „austriac ar trebui să fii declarat de fapt de la caz la caz și în mod individual" (Heimito von Doderer). Aceasta nu înseamnă nici deturnarea sau desconsiderarea acelor variate realități sociale, politice sau economice despre care deseori se pretinde, cu prea mare ușurință însă, că reprezintă mobilul determinant al evoluțiilor istorice, și nici recunoașterea, chiar din capul locului, a „ideii austriece". Temeiul, originea și amploarea acesteia din urmă au fost supuse între timp, ce-i drept, unei dezbateri atît de intense, dar mai ales au fost contestate atît de frecvent, încît am fi înclinați să credem în existența ei reală chiar pe baza arsenalului desfășurat cu acest prilej prin conceptualizări ce țin de sociologia cunoașterii, de critica culturii și de istorie. Or, ambiția unei „scurte istorii a filozofiei austriece" nu este nicidecum să adauge alte fațete acestei dezbateri. Conștiința austriacă legată de aceasta a fost amplificată pînă la transfigurare de Grillparzer, Hofmannsthal, Schaukal, Werfel sau Wildgans, iar pe de altă parte, a fost ironizată și luată zdravăn la refec de alții, precum Kürnberger, Brandstätter sau Bernhard.

Drept unul dintre „cifrurile" acestui „obiect cvasiimposibil", reprezentat de o formă de existență și o spiritualitate austriacă, este propus, în special pentru o filozofie austriacă, raportul austriacului cu realitatea. Johann Nestroy, care rămîne încă de descoperit ca filozof austriac, a rezumat acest raport ciudat dintre austriac și realitate într-o formulă pluristratificată și susceptibilă de mai multe interpretări: „Austriacul consideră real doar acel lucru a cărui aparență este pentru el palpabilă." Și Robert Musil, care a fost de asemenea un mare filozof austriac, vorbește despre înclinația austriacă „de a nu socoti mai important ceea ce este decît ceea ce nu este".

Modul în care Robert Musil descrie sfîrșitul monarhiei austro-ungare ca pe al unei țări în care „se acționa mereu altfel decît se gîndea și altfel se gîndea decît se acționa" — o țară „care, potrivit constituției ei, era liberală, dar era guvernată clerical, deși oamenii trăiau într-un spirit tolerant" — arată această înclinație cu o claritate neasemuită: „Exista un parlament care se folosea cu atîta forță de libertatea lui, încît de obicei era ținut închis, dar mai exista și un paragraf pentru starea de necesitate, cu ajutorul căruia o scoteau la capăt fără parlament, și de fiecare dată cînd toți se bucurau deja de absolutism, coroana poruncea ca țara să fie guvernată din nou de către parlament. Astfel de lucruri se întîmplau des în acest stat, iar printre ele se numărau și acele lupte naționale care atrăgeau pe bună dreptate curiozitatea Europei asupra lor și care astăzi sînt înfățișate complet fals. Ele erau atît de violente încît mașinăria statului se poticnea de mai multe ori pe an din cauza lor și se oprea, dar între timp oamenii puneau umărul și o scoteau admirabil la capăt, ca și cînd nimic nu s-ar fi întîmplat. Și în realitate nici nu se întîmplase nimic."

Putem înțelege această îmbinare dintre aparență și realitate, dintre acțiune și nonacțiune în sensul unei pretinse „statici a prudenței" ce „se manifesta prin capacitatea

magistrală de a amîna soluțiile, de a ocoli conflictele și de a le lăsa să se fărîmițeze" (Franz Werfel) sau, pentru a regreta amarnic la fel ca Ferdinand Kürnberger: „A descompune și a remodela neîncetat lucrurile cele mai importante și mai stabile, a face din mare mic și din mic mare, a transforma ceva în nimic și nimicul în ceva, această manieră absolut negermană de a degrada realitatea obiectivă pînă la nivelul unui joc de umbre fantastic, în funcție de bunul plac personal, este din păcate austriacă." Desigur, nu vom avea probabil decît de pierdut dacă interpretăm ca pe o simplă evadare din realitate sau un refuz al realității tratarea în derîdere a unei pretinse realități obiective. Căci, marcată de o dinastie căreia părea să-i lipsească de fapt orice simț al realității, neîncrederea profund austriacă față de așa-zisele realități ale vieții, de care, după cum se știe, austriacul nu se ocupă decît în silă, este mult mai nuanțată. Pe cît de puțin putem înțelege, pe de o parte, acest real ca pe un simplu fapt, pe atît de puțin avem voie să-l înțelegem, pe de altă parte, ca pe ceva ce plutește deasupra realității din prim-plan.

De aceea se și recomandă o maximă prudență în utilizarea unor concepte familiare filozofilor, precum cel de realism sau idealism. Cînd realitatea este luată imediat drept aparență, și invers, aparența este considerată ca o realitate, s-ar putea vorbi cel mult despre un idealism realist sau despre un realism idealist, pentru a caracteriza această atitudine fundamentală. În anumite epoci, bunăoară la *fin du siècle*, această oscilație între realitate și aparență poate ajunge pînă la o contopire în care cele două nu mai pot fi diferențiate; atunci literații austrieci vor utiliza interșanjabilitatea dintre viață și vis, stări de fapt și ficțiuni, realitate și aparență, adevăr și joc, cu atîta virtuozitate, încît ei înșiși nu se mai pot orienta în această confuzie. „Toți ne jucăm; cine știe asta e deștept", spune Arthur Schnitzler, iar Hermann Bahr recunoaște specificul austriac în faptul de

a te proteja în joacă, de a părea orice, fără a fi însă niciodată astfel, de a nu fi nicicînd obligat să faci un lucru, ci de a putea să faci întotdeauna și altceva. Ernst Mach, care a dat un fundament filozofic impresionismului literar și artistic de la sfîrșitul secolului, nu a fost acuzat întîmplător atît de un idealism subiectiv, cît și de un pozitivism obsedat de realitate, pentru că el a plecat de la ideea că simțurile nu te înșală niciodată, dar nici nu-ți arată vreodată adevărul.

Însuși Franz Brentano, care nu a luat decît în derîdere idealismul german din secolul al XIX-lea și este considerat pe bună dreptate strămoșul filozofării realiste din Austria, izbutește să ajungă abia către sfîrșitul vieții la un așa-zis „reism", iar discipolul său Alexius von Meinong va vorbi despre o prejudecată în favoarea realului, în timp ce totuși „universul nu este nici pe departe epuizat în integralitatea realului". Prin urmare, nimic n-ar fi mai neaustriac decît să demonstrezi sau să cauți să deduci realitatea.

Desigur, tocmai acești filozofi austrieci arată că nu trebuie să fii nici idealist, nici fantast, dacă ai dubii în legătură cu pretinsa realitate a realității. „Cîtă realitate, atîta aparență" — aceasta nu este exclamația unui literat sau a unui dramaturg, ci a întemeietorului fenomenologiei Edmund Husserl, născut în Moravia, cel care a devenit unul dintre cei mai importanți filozofi din secolul nostru, nu în ultimul rînd datorită unor discipoli de-ai săi, ca Martin Heidegger sau Jean-Paul Sartre, care nu i-au rămas credincioși. Dar și Husserl, care prin reducțiile sale fenomenologice a pus între paranteze și a invalidat realitatea, existența reală a lumii exterioare, spre a descrie lucrurile ca fiind date pentru conștiință, pornește de la ceva care facilitează în egală măsură realitatea și aparența, concedîndu-le propria existență.

Căci această neîncredere în realitate se asociază la austrieci cu o încredere în realitate statornicită prin ceva care se află la baza oricărei îmbinări dintre aparență și realitate,

dintre realitate și ficțiune și care, ca aproape totul în Austria, și-a găsit expresia deplină în epoca Barocului. O realitate în care totul apare ca și cum ar putea fi și absolut altfel decît este se găsește față în față cu o alta, strîns îmbinată cu ea și situată mai presus de orice caracter aparent. Ca urmare, ceea ce apare ca fiind real poate fi în același timp acceptat și tratat fără seriozitate, primit cu plăcere și lăsat deoparte. Întrucît lucrurile ar putea fi chiar absolut altfel decît apar, realitatea, prin felul ei de a fi, este pe cît de necesară, pe atît de profund inutilă; e o prezență pe cît de inoportună, pe atît de plăcută, dar întîi de toate ea poate fi suportată pentru că în cel mai rău caz nu avem de pierdut, oricum, decît o aparență. Fără să se stînjenească sau să se anuleze reciproc, viața pămîntească și cea de dincolo, teluricul și celestul se armonizează în această concepție barocă, formînd o sinteză în care lumea apare de fapt ca „împărăție a lui Dumnezeu" (Roger Bauer), ca „theatrum dei". Aici este demonstrat caracterul aparent al realității terestre, după cum, pe de altă parte, acesta merită să fie luat foarte în serios, ca resursă a bucuriei de a trăi. De aceea nu este nicidecum o contradicție în faptul că austriacul și-a dezvoltat printr-un antrenament istoric, secular, capacitatea „de a savura renunțînd, de a fi voluptuos în asceză, de a face rău cu smerenie" (Hermann Bahr).

Desigur, aici se ascunde și un element stoic pe care l-a exprimat cu mult timp înainte, poate nu întîmplător pe pămînt austriac, împăratul-filozof roman Marc Aureliu. „Sustine et abstine" (Îndură și stăpînește-te!) — această maximă de viață privitoare la o realitate în care se contopesc aparența și realitatea, visul și veghea te imunizează în fața unei filozofii a faptei, a schimbării, a activității fără răgaz. Nonacțiunea se poate dovedi mai prudentă decît acțiunea, căci inserția în realitate poate fi fatală. Fiindcă fiecare pas, oricît de mic, ar putea însemna deja un pas în prăpastie. Această dominare, ba chiar păcălire a realității prin non-

acțiune, prin ceea ce în ultimele decenii ale monarhiei dunărene a fost caracterizat, cam depreciativ, și ca un fel de mocoșeală, reprezintă un moment la care nu se poate renunța al gîndirii și al formei de existență austriece. Urmele lui vor continua să se vadă atît în austromarxismul perioadei interbelice, cît și în constatarea lui Wittgenstein: „Filozofia lasă totul așa cum este." Dacă omul nu se situează față de lume ca un punct de referință autonom și conștient de sine, dacă nu o constrînge pe aceasta să intre în categoriile lui de reprezentare și de gîndire, ci se adaptează în lume, o schimbare nici nu poate modifica în fond realitatea, ci cel mult aparența. Dacă există un fel de conservatorism austriac și o aversiune față de orice ideologie progresistă, rădăcinile lor trebuie căutate în această atitudine fundamentală. Chiar luarea oricărei decizii radicale de tipul „ori-ori" este o problemă profund neaustriacă, pentru că fiecare regulă are excepția ei, și ambele vor să fie reprezentate, fiindcă în regulă există excepția, cum spune Friedrich Torberg.

Adaptarea la necesități, dar și depășirea realității prin faptul că nu este luată în serios — toate se contopesc în arta de a trăi și de a muri, care și-a găsit o expresie neasemuită în Baroc. Nicăieri, această încredere în realitate, orientată în funcție de efemeritatea a tot ceea ce este real, nu este dovedită mai bine decît în acea „ars moriendi" prefigurată de stoici, arta de a învăța să mori în toiul vieții, artă ce include și o retractare, o relativizare a importanței eului propriu.

Nicăieri altundeva moartea nu este luată în serios atît de puțin și totodată atît de solemn, nu este atît de refulată și marginalizată și totodată atît de mult integrată într-o viață care întruchipează, ca atare, unitatea dintre viață și moarte. Cînd moartea și viața sînt deopotrivă reale și ireale, cînd nu crezi în moarte pentru că nu o iei în serios, dar nu iei nici viața în serios, întrucît crezi în moarte, în fond nu ți

se poate „întîmpla nimicuța", așa cum exprimă aceste maxime stoice Hans Pietraru din *Analfabeții* lui Ludwig Anzengruber. Pornind de la această încredere în realitate, bagatelizarea morții în fața unui „frățior" care te trage de mînecă trebuie înțeleasă ca și viața de dincolo de moarte, despre care este vorba la Hermann Broch.

Frica de moarte, privată astfel de motivația ei, face însă ca moartea să apară în și mai mare măsură drept ceva care se pogoară neapărat în viață. Chiar celebrul discurs de mulțumire pe care Thomas Bernhard l-a rostit cu ocazia conferirii Premiului statului austriac, discurs care a ajuns de pomină și făcea referire la faptul că „ori de cîte ori ne gîndim la moarte" totul este ridicol, este tot un urmaș tîrziu al acestei „ars moriendi". Această încredere originară în realitate poate înăbuși orice filozofie idealistă. Monadologia lui Leibniz, ivită de asemenea deloc întîmplător pe pămînt austriac, cu preeminența pe care o conferă existenței în fața oricărei cunoașteri, rămîne caracteristică pentru *filozofarea* austriacă, la fel ca și modul ei universalist de gîndire, care urmărește o integrare a contrariilor, o îmbinare a întregului într-o unitate armonioasă. În monadologia sa, Leibniz n-a inspirat doar conceptul Barocului, ci, prin ideile sale despre o „armonie prestabilită", a oferit și acea echilibrată ordine existențială care, dincolo de realitate și aparență, furnizează filozofării austriece un punct de referință recunoscut cu sinceritate sau pe ascuns.

Concordanța dintre Dumnezeu, om și natură din cadrul oricărei opoziții, gîndirea orientată spre aplanarea și dominarea contradicțiilor — gîndire pe care Nicolaus Cusanus, poate cel mai mare filozof de la sfîrșitul Evului Mediu, a adus-o pentru scurt timp în Austria și pe care a pregătit-o în teoria sa despre unitatea contrariilor, despre un întreg în care tot ce este se poate desfășura doar în vederea a altceva și a întregului — este concentrată la Leibniz într-o viziune grandioasă, care are un rol determinant asupra

filozofării austriece vreme de secole. Bernhard Bolzano, Christian von Ehrenfels, dar și Othmar Spann sînt urmașii săi de mai tîrziu. Nici măcar forma specific austriacă a Iluminismului, iozefinismul, nu se poate dezbăra de această moștenire. Abia o dată cu filozofii din „Cercul vienez" și cu tratamentul lor radical împotriva metafizicii, această viziune orientată spre integrarea contrariilor pierde teren. Sinteza specifică dintre o concepție scientistă despre lume, o concepție care crede în știință, și entuziasmul iluminist, încrederea în forța raționalului, care pare în totalitate atît de neaustriacă, își are rădăcinile adînc înfipte în această tradiție iozefiniană. Poate că de fapt contradicția dintre catolicitatea barocă și raționalismul iozefinian, contradicție care trebuie suprimată continuu (în mod zadarnic), reprezintă cheia pentru înțelegerea spiritului austriac (Robert Mühlher).

În Baroc își are originea și acel perspectivism profund austriac, care în cazuri extreme poate ajunge pînă acolo încît „să vadă și să înțeleagă deodată" nu numai cele două laturi ale unei probleme, ci „toate cele 52 de laturi" (Walther Brecht, nu Bertolt Brecht). Însuși Robert Musil recunoaște: „Nu privesc un lucru nici din toate unghiurile, nici în mod unilateral, ci din diverse perspective conexe."

Această multitudine de perspective ne face să înțelegem mai bine faptul că tot ce este ar putea fi cu totul altfel, ascuțindu-ne totodată simțul posibilului, care este opus simțului robust al realității. Însuși Ludwig Wittgenstein, care în gîndirea sa pune atîta preț pe stările de fapt, admite că tot ceea ce descriem ar putea fi și cu totul altfel, iar opera lui Thomas Bernhard modulează permanent ideea că „nimic nu este cum este în realitate".

Această multitudine a perspectivelor posibile, această schimbare permanentă a unghiurilor de vedere — împrejurări în care ba viața devine vis, ba visul apare drept viață, așa cum timpul apare ca o clipă, iar clipa la rîndul ei pare

să fi existat deja dintotdeauna — nu poate conduce la sisteme de gîndire moniste și închise. Neîncrederea în acestea poate duce în cazuri extreme, ca la neopozitiviștii din „Cercul vienez“, la respingerea tranșantă a oricărei așa-zise filozofii a concepției despre lume, la un verdict împotriva oricărei speculații, la o delimitare strictă între ceea ce se poate spune și ceea ce trebuie trecut sub tăcere, așa cum se exprima Ludwig Wittgenstein, care cu siguranță nu era neopozitivist. Dar chiar această încercare de a se raporta doar la starea de fapt, la ceea ce este dat, sfîrșește prin a recunoaște că lucrurile care nu pot fi spuse, care aparțin vastului domeniu al tăcerii, ar fi de fapt determinante. Și ce ar fi mai profund austriac decît concepția că o deplină clarificare a problemelor filozofice ar duce la dispariția acestora? Nu, nici chiar încercarea de a plasa filozofarea austriacă în cîmpul de tensiune dintre aparență și realitate, alături de forma austriacă de existență, nu poate depăși faza începuturilor. Acestei încercări i se opun nu numai multitudinea amintită, care e mai mult decît surprinzătoare, ci și caracterul contradictoriu, aproape inepuizabil, al gîndirii austriece.

Ludwig Wittgenstein, care cu greu poate fi suspectat că este adeptul determinațiilor caracterologice, a sintetizat astfel aceasta, într-o observație care reclamă ea însăși multe comentarii: „Cred că spiritul austriac autentic (Grillparzer, Lenau, Bruckner, Labor) este deosebit de greu de înțeles. Într-un anumit sens el este mai subtil decît orice altceva, iar adevărul lui nu se situează niciodată de partea probabilității.“ Neîncrederea față de realitate și absoluta încredere în ceea ce este, disoluția realului într-o îmbinare a aparenței cu realitatea, precum și atașamentul neabătut față de o ordine existențială dată: această atitudine fundamentală aparent contradictorie, care nu neagă și nu desființează ceea ce momentan este altceva decît ea însăși, ci, validînd-o, o lasă să existe, și care de aceea, la rîndul ei, nu poate fi

stabilită, își are rădăcinile într-o formă de existență autonomă, aproape indescriptibilă. Iar pe terenul acestei forme de existență se înalță filozofarea austriacă, pentru care, răstălmăcind un cuvînt al lui Hofmannsthal, un lucru este dificil înainte de toate: să ajungă la ea însăși. Dar, după cum adaugă Hofmannsthal: „Cu această dificultate și-a împlinit ființa."

Marc Aureliu
sau
Suportarea realității

„Abandonează-te sorții fără a opune rezistență și lasă-te implicat de ea în împrejurările pe care le dorește... Într-o zi va pieri totul, atît cel care laudă, cît și cel lăudat."

Să fie într-adevăr o simplă întîmplare că aceste maxime ce provin din filozofia stoică au fost concepute și consemnate acum aproape două mii de ani pe pămînt austriac? Și este oare forțat să-l socotim pe autorul acestor rînduri, împăratul-filozof Marc Aureliu, mai exact Marcus Aurelius Antoninus (121–180 d. H.), drept primul filozof austriac,

nu doar geografic vorbind, ci și pentru că el a gîndit într-un spirit care conține multe trăsături ce pot fi caracterizate astăzi drept autentic austriece?

Acest filozof al stoicismului tîrziu și împărat într-o epocă numită ulterior „secolul de aur al Antoninilor" — o perioadă care s-a sfîrșit o dată cu el — este un precursor al acelui scepticism și al acelei puneri sub semnul întrebării, dar și al acelei rezistențe în fața realității, care par să constituie laolaltă esența întregii gîndiri austriece, filozofice sau nu, ori, altfel spus, spiritul specific austriac: „Lumea este fie un talmeș-balmeș și o îmbinare și o dispersie a atomilor, fie o unitate și o ordine și o creație a providenței. Dacă este vorba despre primul caz, de ce mai doresc să rămîn în acest amestec întîmplător și într-o asemenea harabaură?... Ce-mi mai suscită aici interesul? Orice aș face, voi deveni pradă disoluției! Dar dacă este vorba despre cel de-al doilea caz, atunci mă înclin cu venerație, sînt bine dispus și plin de încredere în Cel ce conduce lumea." Un alt neaustriac care a dat de asemenea mari bătălii pe pămînt austriac, prințul Eugen de Savoia, va numi această îndurare și suportare a realității „tot ce se poate", socotind aceasta o directivă a comportării în viață a ofițerilor săi, iar Franz Grillparzer va caracteriza astfel cărticica lui Ernst von Feuchtersleben *Despre dialectica sufletului*, care a apărut în prima jumătate a secolului al XIX-lea și a ajuns la 50 de ediții: „Două mici versuri conțin întreaga învățătură: Renunță pentru a te bucura, uită de tine pentru a exista!"

Împăratul roman originar din Spania și-a conceput în totalitate sau parțial scrierea *Către sine însuși* în timpul campaniilor sale panonice, deci pe pămînt austriac; potrivit intenției ei, această scriere ar trebui să se numească de fapt *Avertisment adresat sieși*, sau poate chiar *Împotriva sinelui propriu.* Cassius Dio, istoricul care a petrecut și el cîțiva ani aici, i-a înfățișat în felul următor pe panoni: „Ei locuiesc în apropierea Dalmației, pe malul Dunării, de la Noricum

pînă în Moesia, și trăiesc în cele mai jalnice condiții dintre toți oamenii. Atît clima, cît și pămîntul lor sînt sărace; nu cultivă măsline și nu produc vin, afară doar de cantități foarte mici și de foarte proastă calitate... Nu numai că mănîncă orz și mei, ci beau și băuturi făcute din acestea. Totuși sînt socotiți cei mai viteji dintre bărbați. Căci neavînd nimic de preț pentru o viață civilizată, ei sînt din cale-afară de sălbatici și sîngeroși..."

E posibil ca prezența temporară a lui Marc Aureliu pe pămînt panonic să constituie un prilej prea neînsemnat pentru a face din el un strămoș al filozofării austriece. Dar se poate întîmpla și ca tocmai filozofia lui să fi atins ceva ce se păstrează pînă la sfîrșit în gîndirea și forma de viață a austriecilor ca o temă continuă cu variațiuni: nu speculația grandioasă, proiectul unui sistem din care este dedusă realitatea, ci meditația asupra atitudinilor de viață care fac suportabilă realitatea.

Poate tot atît de puțin este o întîmplare că filozofia stoică își datorează numele unui vechi portic din Atena, asupra căruia, conform credinței populare, apăsa un blestem: acolo vor fi fost executați în timpul domniei celor treizeci de tirani o mie patru sute de cetățeni. Și acolo, în jurul anului 300 î. H., a început să predea un filozof care descoperise el însuși filozofia tot dintr-o întîmplare: Zenon, întemeietorul școlii stoice, despre care oamenii de încredere din Antichitate povestesc, lăudîndu-i atît marea cumpătare în modul de viață, cît și seriozitatea morală. Zenon era inițial un negustor cipriot care naufragiase pe coastele Aticii cu o încărcătură de purpură. Pe cînd rătăcea fără nădejde prin Atena, se pare că ar fi descoperit la un librar o scriere filozofică. Ulterior își va fi căutat bogăția doar în filozofie, pe care el și discipolii săi, fostul pugilist de profesie Cleante, care era cam greoi, și agerul la minte Chrysippos, care era dezamăgit de întrecerile de alergare, o defineau ca artă a modului de viață.

Țelul vizat atunci este de a ajunge la un fel de liniște sufletească și, o dată cu aceasta, la desăvîrșirea divină, prin armonie cu sine însuși, iar nu prin plăcere și desfătare, așa cum socoteau epicureii. Potrivit învățăturii stoice, această armonie cu sine însuși se obține trăind conform naturii. Adevărata fericire constă într-o viață armonioasă la care ajungem punînd de acord sufletul nostru cu legile cuprinzătoare ale cosmosului. Căci pentru stoici, la baza oricărei realități se află o „rațiune universală" divină. Oricît de diferit se poate interpreta ceea ce stoicii numesc suflet, trebuie să dăm întîietate rațiunii în toate imboldurile, reprezentările, pasiunile și reflecțiile noastre. Ori de cîte ori instinctele, pasiunile, poftele și plăcerile noastre copleșesc rațiunea, ne abatem de la menirea noastră proprie de a trăi în armonie cu rațiunea. Este posibil ca și în avertismentul încredințat nouă, celor de astăzi, „de a fi totuși rationali" în fața unor pasiuni, pofte sau dorințe, să supraviețuiască o parte din această concepție fundamentală a stoicilor care predică idealul de viață al impasibilității și al imperturbabilității în fața acestor „boli sufletești". Din punct de vedere fizic, acest ideal de viață pare în orice caz prielnic: Zenon, a cărui abstinență de la toate plăcerile simțurilor era aproape proverbială în Antichitate, a ajuns, oricum, la 92 de ani.

„Sustine et abstine" (Îndură și stăpînește-te!) devine maxima de viață a filozofilor stoici, maximă care, reprezentată de Panethus și Poseidonios, pătrunde în imperiul roman în al doilea și în primul secol de dinainte de Hristos. Seneca, profesorul lui Nero, și Epictet, care trăiește la Roma ca sclav pus în libertate, îl vor influența profund pe împăratul-filozof care se simțea de timpuriu atras de filozofie. Încă de la doisprezece ani, Marc Aureliu adoptă severa concepție despre viață a stoicilor: voia să doarmă pe pămîntul gol, năzuind mereu spre idealurile predicate de Zenon, căutînd să-și armonizeze viața cu doctrina, așa cum

suna inscripția pusă de atenieni pe piatra de mormînt a lui Zenon.

Se poate considera mai mult ca sigur că romanii nu prea au manifestat înclinație spre filozofie. Cu orientarea lui eminamente practică și cu principiile lui de bază îndreptate către un mod de viață just, stoicismul le ieșea oricum în întîmpinare romanilor mai mult decît orice filozofare speculativă. De aceea nu este de mirare că, potrivit propriilor mărturii, chiar un împărat se simțea chemat mai mult să filozofeze decît să guverneze, de vreme ce această filozofie oferea doar avantaje practice și, în plus, dădea și niște principii fundamentale pentru comunitate, respectiv pentru stat și justiție. Căci unul dintre principiile de bază ale stoicismului rezidă în recunoașterea faptului că omul este creat de la natură pentru comunitate și pentru formațiunea statală. Fiecare individ luat în parte ajunge la deplina lui valoare numai atunci cînd slujește binele întregului și al semenilor, integrîndu-se în mod armonios într-o societate bine rînduită și imitînd la rîndul lui principiul ordonator al cosmosului, a cărui rațiune pătrunde în tot ce există.

Aici se află rădăcina acelei „humanitas" care l-a îndemnat pe filozoful de pe tronul imperial să adopte o legislație ce admite îndeosebi „categoriile marginale", pînă atunci aproape lipsite de drepturi: femeile, copiii și sclavii. Din cele 324 de texte de legi datorate lui Marc Aureliu, peste jumătate sînt consacrate acestor persoane: de la dispozițiile privitoare la copiii orfani, ajungînd la dreptul de moștenire al femeilor, iar apoi la legile generoase, mai relaxate, privitoare la dobîndirea libertății de către sclavi, se vădește o recunoaștere a personalității umane, iar aceasta se datorează ideilor de bază ale filozofiei stoice. Jurisdicția lui Marc Aureliu este străbătută de ideea că un sprijin și o prevenire sînt mai importante decît o pedeapsă, că necunoașterea legilor — mai ales de către femei — nu te poate proteja de consecințele juridice. Pe de altă parte, tocmai acestei legis-

lații guvernate de criterii umanitare i se opune o severitate atestată mai cu seamă prin masacrarea creștinilor în timpul domniei lui, chiar dacă ar fi desigur greșit să-l stigmatizăm ca pe un prigonitor deosebit de crud al creștinilor. Dar nici chiar receptarea concepțiilor lui filozofice în sensul creștinismului, receptare care apare ocazional — pînă și la Augustin — nu-și nimerește ținta.

A fost oare cu adevărat acest filozof-împărat sau împărat-filozof o împlinire tîrzie a vechiului vis platonician despre reunirea suveranului și a filozofului într-o singură persoană? Lui Marc Aureliu însuși i-a plăcut, mai ales în ultima parte a vieții, să lase să se înțeleagă că în persoana lui și-a găsit împlinirea teoria platoniciană despre stat, nu fără a omite însă o autocritică în legătură cu aceasta: „Nu visa la statul lui Platon! Ci mulțumește-te cînd progresezi cît de puțin și nu desconsidera nici acest rezultat!" Poate este adevărat că de fapt împăratul ar fi preferat să întoarcă spatele strălucirii și fastului funcției sale și să se dedice în totalitate filozofiei, iar numeroasele contradicții ale firii lui pot fi explicate, probabil, pornind de la conștiința eșecului în fața ambelor sarcini. Se poate ca profunda sa convingere stoică să nu fi fost decît consolidată de faptul că Marc Aureliu, cînd a ajuns pe tron în anul 161, s-a văzut confruntat dintr-o dată cu toate vicisitudinile posibile. Au izbucnit ciuma, catastrofele naturale, războaiele din est și din nord, populațiile cele mai belicoase dintre germanici, marcomanii și quazii, au pus mîna pe arme, iar coregentul Lucius Verus, atît de puțin asemănător cu împăratul, a murit în timpul unei campanii împotriva germanicilor. Marc a fost nevoit să pună capăt unei revolte a generalului său Cassius în estul imperiului, în vreme ce el însuși se lupta cu sarmații. Dar ce înseamnă pentru el toate aceste acțiuni războinice, victoriile și triumfurile? „Un mic păianjen care a prins o muscă se fălește cu asta; altcineva e mîndru că a prins un iepuraș, altul că a prins în plasă o sardea, altul un

mistreț, altul un urs, iar altul a prins sarmați. Nu sînt toți oamenii aceștia niște prădători, dacă le cercetăm principiile?" Într-adevăr, n-a avut parte de vremuri ușoare și liniștite în timpul domniei sale. În toate aceste situații împăratul a încercat să-și păstreze calmul, conform devizei formulate în introspecțiile sale: „Tot ce se întîmplă este la fel de obișnuit și cunoscut ca trandafirul primăvara și rodul la vremea culesului. Dintre acestea fac parte deci și boala și moartea, defăimarea și urmărirea cuiva și tot ce îi mai bucură sau îi întristează pe nebuni."

Pînă la urmă, Marc Aureliu s-a edificat pe deplin asupra faptului că trebuia să-l facă pe fiul său Commodus, care nu se pricepea la nimic, succesorul lui într-un imperiu care ar fi avut nevoie de un cu totul alt suveran. Și totuși acest idealist și, poate, ultimul stoic din istoria filozofiei a depășit toate situațiile de criză ale imperiului, deși a fost pe deplin conștient de efemeritatea vieții noastre, și și-a plasat reformele sub semnul unei „humanitas" căreia îi datorăm recunoștință, oricît de puțin temei ar avea imaginea idealizată a cîrmuirii lui.

Această „humanitas" trebuia să facă din el și un cosmopolit — în ciuda patriotismului roman: „Pentru mine ca Antonin, statul și patria înseamnă Roma, dar pentru mine ca om, ele sînt lumea." Din credința în principiul natural care călăuzește, guvernează și determină întregul cosmos, din prețuirea pentru rațiunea umană care corespunde rațiunii universale ce stă la baza oricărei realități, Marc Aureliu deduce concepția despre univers ca stat în care se manifestă înrudirea dintre toți oamenii. Vechea teorie a lui Zenon, potrivit căreia avem o predispoziție naturală de a ne uni și a forma state, se accentuează aici într-o viziune cosmopolită, care trasează coordonatele comportamentului conducătorului. Se mai poate discuta dacă Marc Aureliu a și izbutit să realizeze într-adevăr acest principiu. Chiar și acest împărat era pe deplin conștient de diferențele care vor exista

întotdeauna între intențiile și faptele noastre. Este posibil ca, pe lîngă consumul regulat de teriac, un amestec care conține opiu, și pe lîngă constituția nu foarte robustă a lui Marc Aureliu, o predispoziție melancolică generală să fi contribuit la faptul că multe părți ale „introspecțiilor" sale se citesc ca înfățișînd o luptă disperată, în care împăratul își dă bine seama de eșecul în fața unei realități copleșitoare. Ce-i drept, ar fi prea simplu să înțelegem ca pe niște consecințe ale consumului de opiu detașarea de epoca sa și insignifianța oricărui moment din prezent, teme asupra cărora Marc Aureliu revine atît de des. Consumul de opiu va mai fi accentuat concepția lui stoică despre lume, însușită și consolidată încă din tinerețe, întocmai ca mizantropia sa, care iese deseori la iveală. Nu fără profundă emoție, citim unele pasaje din introspecțiile sale, precum acesta: „Trăiește ca pe un munte! Lumea trebuie să vadă și să recunoască în tine un om adevărat, care trăiește conform naturii. Dacă lumea nu te poate suporta așa, mai bine te-ar omorî, căci e preferabil să mori decît să trăiești ca ea."

Copilul grav, care prefera să trăiască fără pretenții și căruia îi era scîrbă de viața de la curte, unde „oamenii se luptă precum copiii și cîinii pentru o nimica toată", împăratul care-și disprețuia funcția și spunea că experiența deșertăciunii se poate face la fel de bine în patruzeci de ani, ca și în zece mii de ani, a luat profund în serios abisul timpului, efemeritatea oricărei existențe umane. În raport cu aceasta, totul pare o comedie a vanității, un fleac ieftin, o neasemuită luptă a aparențelor. Numai cel care acționează detașîndu-se de sine și este călăuzit de ceea ce e rațional, natural și divin în noi poate scăpa din această încurcătură care pînă la urmă înseamnă lipsă de libertate. Aceste afirmații pot fi interpretate ca strigătele de spaimă ale unui suflet ce se simte împovărat de un cadavru, după cum spunea stoicul Epictet, de un trup care înseamnă putreziciune și descompunere, cum se exprimă Marc Aureliu.

Timpul, puhoiul năvalnic care ia cu sine tot ce întîlnește în cale, nu ne face însă doar să ne înfiorăm — în același fel el cufundă în insignifianță tot ce există: „Gîndește-te adesea cît de repede sînt smulse și făcute să dispară tot ce există și tot ce se întîmplă. Felul de a fi al lucrurilor se află totuși într-o permanentă prefacere, iar efectele lor sînt supuse unei schimbări necontenite și cauzele lor unor nenumărate transformări. Aproape nimic nu durează, iar lîngă noi se cască acel abis al trecutului și al viitorului, prăpastia în care dispare totul. N-ar trebui deci să fie nebun cel care e mîndru de aceste lucruri sau care se frămîntă din cauza lor ori se plînge de ele?..."

Marele echilibru generat de această înțelegere a lucrurilor este legat de reflecția asupra morții, de condiția noastră de muritori. Nu întîmplător moartea este una dintre temele principale ale „introspecțiilor". Este posibil ca în acest caz motivul să-l reprezinte încercarea de împăcare cu moartea; se poate ca sentimentul gravității vieții, sentiment care în orice caz abia se mai manifestă apoi, să-l părăsească în fața gravității morții pe care împăratul, îmbătrînit și bolnav, o vede tot mai clar dinaintea ochilor tocmai aici, în Cîmpia panonică, între Carnuntum, Ala Nova și Vindobona.

Împăcările cu moartea și cu faptul de a muri, precum și un stăruitor „memento mori" — iată două tipuri de comportament care dau un ton ce nu va mai amuți în poezia, filozofia și arta austriacă! Aici se acordează atitudinea specifică a austriacului în fața morții — desigur, am exagera mult dacă am încerca să vedem anticipată atitudinea respectivă în meditațiile acestui împărat roman —, dar aici este ceva de care ne vom apropia continuu în atitudinea austriacă în fața morții. Într-o scrisoare din 4 aprilie 1787, Mozart, care avea pe atunci 31 de ani, va nota: „De vreme ce moartea (riguros vorbind) este adevăratul scop final al vieții noastre, m-am familiarizat de cîțiva ani cu acest adevărat prieten, cel mai bun dintre prietenii omului, într-atît,

încît imaginea sa nu numai că nu mai are nimic înspăimîntător pentru mine, ci-mi aduce destulă liniște și mîngîiere." Iar Hermann Broch se va referi la faptul că moartea ne avertizează să dăm vieții orice sens la care putem ajunge; Arthur Schnitzler, ca și Hugo von Hofmannsthal, va lăsa moartea să bîntuie mereu prin piesele de teatru și prin nuvelele sale, iar pentru spiritele liberale și intelectualii de la sfîrșitul secolului trecut moartea va reprezenta reversul estetismului și al unui mod de a se bucura de plăcerile vieții. Pe de altă parte, nicăieri ca la Vindobona, unde se zice că a murit Marc Aureliu, moartea nu pare să fie mai puțin luată în serios, de vreme ce mai există ceva vin, iar „noi nu vom mai fi". Dar nu este și asta, această bagatelizare și împingere a lucrurilor pînă la „mortul frumos", un mod de a trata moartea și de a o învinge?

Desigur, împăratul aflat pe patul de moarte gîndea altfel. El amintește mereu de faptul că moartea este un proces natural, potrivit concepției stoice ortodoxe, o descompunere a corporalității în cadrul Întregului din care a luat naștere: „Despre moarte. Fie că este o dispersare sau o descompunere în atomi, fie că e o distrugere, ea este o contenire sau o trecere." Mereu răzbate acest gînd de consolare: Dacă există o ordine irevocabilă, o fatalitate ori un destin de care nu putem scăpa, atunci la ce bun să ne mai împotrivim — sau dacă, dimpotrivă, totul este un haos, atunci numai moartea ne mai poate elibera; este ca și cum ne-am lăsa jos și ne-am odihni după toată această caznă a existenței noastre, așa cum însuși Marc Aureliu se exprimase odată.

Cu oricîtă aviditate se agață cineva de viață, de moarte tot nu scapă. Să aștepți moartea împăcat sufletește — iată marele ideal al unui împărat care era și filozof! Să privești oricînd omenescul ca pe ceva trecător și lipsit de importanță și totuși să-ți faci datoria, netulburat de această efemeritate.

„Să fii ca o stîncă de care valurile se sparg neîncetat! Ea stă neclintită și potolește furia talazurilor ce vuiesc în jurul ei." Această maximă de viață este valabilă și pentru punctul extrem al vieții, moartea. În tabăra de iarnă de la Carnuntum, Marc Aureliu laudă înalta menire pe care o are filozofia în privința morții: „Durata vieții umane este o clipă, modul ei de a fi este o curgere continuă, senzația un fenomen obscur, trupul o masă care putrezește, sufletul o sfîrlează, destinul o enigmă, renumele un lucru îndoielnic. Pe scurt, tot ce privește trupul se transformă, iar cît privește sufletul, el este vis și zădărnicie; viața este o luptă, un loc de popas pentru călători, faima postumă înseamnă uitare. Ce ne poate călăuzi atunci fără greș? Un singur lucru: filozofia. Iar a fi filozofi înseamnă să ne ferim geniul de orice umilință și stricăciune, să învingem plăcerea și durerea, să nu lăsăm nimic la voia întîmplării, să nu recurgem niciodată la minciună și închipuire, să nu fim siliți să apelăm la apucăturile altora, să luăm orice întîmplare și destin ca și cum ar veni de unde am plecat noi înșine, în sfîrșit, să așteptăm moartea împăcați sufletește și să nu vedem în ea altceva decît descompunerea în elementele din care e compusă orice ființă. Dar dacă pentru elementele însele nu există nimic înspăimîntător în faptul că fiecare dintre ele se transformă neîncetat în altceva, de ce ar trebui să privim cu amărăciune transformarea și descompunerea tuturor lucrurilor? Aceasta se întîmplă doar potrivit naturii, iar ceea ce corespunde naturii nu constituie un rău."

Este inutil să mai discutăm dacă acest filozof, aflat pe tronul imperial, a putut să-și realizeze cu adevărat principiile de viață și în hotărîrile luate ca suveran. „Sustine et abstine" — această maximă de viață poate fi privită ca o expresie a resemnării și a chibzuinței, dar și ca un punct culminant al acelei înțelegeri la care ajunge, după ocolișuri mai mari sau mai mici, orice filozofare. Să iei în serios realitatea și s-o demaști totodată ca pe o aparență — iată o

contradicție, poate tot doar aparentă, care sugerează ceva despre care presupunem că e de asemenea profund austriac. Din ea rezultă, nu în cele din urmă, acea ciudată îmbinare dintre acțiune și nonacțiune, care e consfințită de moarte, moarte care, la rîndul ei, e luată și nu e luată în serios de acest straniu filozof-împărat. Este luată în serios în privința importanței ei pentru ceea ce ni se pare a fi viața, și nu este luată în serios în privința propriei ei realități. Aceste motive nu vor mai dispărea de acum încolo de pe pămîntul panonic și noric, străbătînd toate vicisitudinile istoriei.

Nicolaus Cusanus
sau
Coincidența contrariilor

Dacă plecăm de la niște imagini-șablon, filozofului îi stă bine să-și petreacă viața în contemplație și reculegere mută, retras într-o odaie de savant sau — și mai potrivit cu sfîrșitul Evului Mediu — într-o chilie de călugăr. Nicolaus Cusanus sau Nikolaus din Kues (1401–1464) nu satisface deloc aceste reprezentări. Mai curînd este surprinzător faptul că acest legat papal, cardinal și reformator al mînăstirilor, aflat mereu pe drum, îndeplinind diverse misiuni diplomatice, implicat în fel de fel de intrigi, amestecat ca

episcop de Brixen chiar în comerțul cu arme, a mai găsit timp să scrie o vastă operă filozofică și teologică. Acest gînditor din perioada de trecere de la Evul Mediu la epoca modernă, desemnat nu de puține ori drept un deschizător de drumuri și un precursor al filozofiei moderne și al științei bazate pe aceasta, s-a exprimat despre probleme teologice, filozofice, matematico-astronomice și politice într-un mod ce ni-l dezvăluie ca o personalitate care, pe de o parte, a desăvîrșit, iar pe de alta, a depășit tipul medieval de gîndire.

Din nou este vorba despre un neaustriac care a petrecut, cu unele întreruperi, doar o scurtă perioadă din viață pe pămînt austriac, din 1452 pînă în 1460, dar ale cărui idei de bază pot fi considerate drept un moto al modului de gîndire austriac: „Coincidentia oppositorum" (coincidența, unitatea contrariilor) și „Concordantia catholica" (concordanța în unitate a deosebirilor) sînt idei fundamentale pe baza cărora se poate stabili cu ușurință viziunea unei conviețuiri armonioase în diversitate.

Dar activitatea acestui cardinal nu s-a desfășurat deloc armonios pe pămînt austriac. Numit de papă episcop de Brixen, el ajunge în conflict nu numai cu ducele de Tirol, Sigmund, care chiar îl asediază și deschide focul asupra lui într-una dintre fortărețele în care se refugiase. Cardinalul, care vrea să ajungă capelan de casă al conților, intră într-o dispută belicoasă și cu bătăioasa stareță a mînăstirii din Sonnenburg, unde călugărițele proveneau din rîndul nobilimii. Pînă la urmă, obosit de toate aceste greutăți, pleacă la Roma, unde pe vremea lui Pius al II-lea, care se numea în realitate Enea Silvio Piccolomini și avea vederi umaniste, devine vicar papal și pregătește în 1464 o cruciadă, în timpul căreia moare. Este înmormîntat la Roma în biserica San Pietro din Vincoli.

Poate nu este o întîmplare că acest cardinal ce s-a luptat toată viața pentru unitatea contrariilor s-a născut în 1401

ca fiu al unui pescar de pe Mosela, dar aici nu trebuie firește să uităm că tatăl său n-a fost totuși un negustor fără avere. Tocmai în epoca pestriță a Evului Mediu tîrziu, determinată de contradicții existențiale, o perioadă în care coexistau atît de strîns excesele și asceza, necumpătarea și modestia, frica de viață și bucuria sporită de a trăi, milostenia și cruzimea neînfrînată, disperarea și speranța, ideile fundamentale ale lui Cusanus vizau echilibrul, armonia și unitatea.

Aceasta se vădește deja cu prilejul participării sale la Conciliul de la Basel, unde se pronunță în primul rînd împotriva punctului de vedere papal și apără ideea conciliului, în care este vorba nu numai despre întîietatea papei sau a conciliului, ci și despre unitatea credinței. I s-a reproșat atît de către contemporani, cît și din perspectiva istoriei ulterioare transformarea într-un partizan zelos al papei, văzîndu-se în aceasta o dovadă de oportunism ieftin; dar poate că ideea unității contrariilor a fost și în această privință criteriul căruia Cusanus a căutat să i se supună. În orice caz, întorcîndu-se de la Constantinopol, unde fusese trimis drept conducător al unei delegații menite să discute reunirea cu biserica greacă, face o descoperire filozofică hotărîtoare, potrivit căreia unitatea trebuie să sălășluiască pînă la urmă în Dumnezeu, dincolo de orice diversitate și fărîmițare, și ea a fost transpusă în lume pornind de la Dumnezeu. *Docta ignorantia,* scrierea despre ignoranța savantă, care conține principalele lui teze, este rodul acestei viziuni.

În primul rînd, Cusanus nu pornește nici de la lume, nici de la om, cum o vor face adepții și continuatorii lui moderni. Concepția sa gravitează mai curînd în jurul întrebării cum poate fi înțeles în mod adecvat Dumnezeu cel nemărginit. Întregul traseu al gîndirii sale subliniază permanent dificultățile hărăzite în această privință gîndirii umane. Nu ne găsim doar pe vremea unor diferende grave, de tipul unei politici de forță, între papă și conciliu, între biserică

și imperiu, ci și într-o perioadă în care realismul (să zicem, „via antiqua") și nominalismul („via moderna") își contestau reciproc întîietatea în domeniul filozofiei și al teologiei. Nu se poate spune că, atacat violent chiar din punct de vedere teologic, Cusanus apare aici pur și simplu ca un intermediar: concepția lui conține mai degrabă imbolduri care duc de fapt spre Renaștere, spre începuturile epocii moderne. Căci ideea fundamentală despre „coincidentia oppositorum", despre unitatea contrariilor, avea să stîrnească uimirea extremă a scolasticilor aflați în tradiția aristotelică. Profesorul de teologie Johannes Wenck din Heidelberg s-a simțit chemat să scrie chiar de îndată împotriva lui: „Dacă sus-numitul magistru al « ignoranței savante » vrea să preîntîmpine orice raport de contrarietate, atunci acolo nu va mai exista nici o contradicție... Cu o afirmație de acest fel el smulge însă din rădăcină orice știință..." Cusanus a respins cu calm această acuzație. Încercînd să înțeleagă unitatea contrariilor, are negreșit conștiința că a trasat o dimensiune nouă. Depășirea contradicției, a excluderii reciproce a contrariilor, este ceva de care spiritul se poate apropia doar într-un mod „incomprehensibil", anume prin principiul din *Docta ignorantia*. Cusanus pornește aici de la principiul absolut tradițional că multitudinea lucrurilor care ni se întîmplă în viața de zi cu zi reprezintă un element secundar. Căutînd unitatea originară, el ajunge să înțeleagă în diversitatea sa tot ce există, ca pe o desfășurare („explicatio") a unei înfășurări („implicatio") închise în Creator. Această înfășurare a lumii în Dumnezeu duce la o perspectivă principial nouă asupra lumii, dar și asupra lui Dumnezeu, asupra relației acestuia cu lumea și cu ființa umană. Ontologia aristotelică din scolastica tîrzie se bazează pe substanță; ea este abolită aici de Cusanus în favoarea unei gîndiri bazate pe raport, pe relație. Astfel, el avansează impetuos pe calea dezvoltării moderne a gîndirii. Pe de altă parte însă, Dumnezeu este centrul absolut al

concepției lui Cusanus. El caută mereu să-l cuprindă pe Dumnezeu cel incomprehensibil și inefabil. Dar aceasta nu se poate întîmpla decît pe calea „ignoranței savante", care conține mai mult decît o simplă „via negativa", așa cum este ea bine cunoscută din tradiția scolastică. Întrucît chiar dacă, după Cusanus, intelectul rămîne incapabil să înțeleagă această unitate a contrariilor, iar rațiunea poate cel mult să zărească unitatea respectivă, Dumnezeu, „deus absconditus", se ferește și de această aptitudine umană: Dumnezeu ca unitate absolută nu este doar dincolo de orice diversitate, ci chiar dincolo de „deosebirea dintre diversitate și nondiversitate", cum se exprimă Cusanus în opera sa tîrzie *De venatione sapientiae* (*Goana după înțelepciune*), și poate fi aflat și cunoscut numai „prin ignoranță".

Firește, aici trebuie să avem în vedere întotdeauna un lucru: oricît se află ideea de Dumnezeu în centrul concepției lui Cusanus, cunoașterea lumii, înțelegerea lucrurilor în ultimul lor temei și în existența lor ultimă constituie în egală măsură țelul filozofării lui Cusanus. Dar în toate încercările noastre de a avansa către adevărata esență a lucrurilor trebuie să avem mereu în vedere că, fără a pătrunde spre ultimul temei, spre Dumnezeu, nu putem avea parte nici de cunoașterea lucrurilor din univers, nici de cunoașterea noastră de sine.

De aceea, nu în cele din urmă Cusanus încearcă, prin asalturi repetate, să ajungă în acel loc în care — după propria-i afirmație — Dumnezeu poate fi găsit neînvăluit: „Acest loc este înconjurat de coincidența contrariilor, iar acesta este zidul raiului în care locuiești Tu. Poarta lui este păzită de cea mai pătrunzătoare inteligență. Dacă aceasta nu e înfrîntă, intrarea nu se deschide. Așadar, dincolo de zidul coincidenței contrariilor Te putem zări, dar dincoace în nici un caz."

Prin urmare, reflecția asupra Simplului și Unului absolut reprezintă încercarea extremă de a-l înțelege pe Dumnezeu

cel nemărginit, pornind de la spiritul mărginit. În același timp însă, Incomprehensibilul se retrage lîngă zidul coincidenței contrariilor. Depășindu-se pe sine, dar și distanțîndu-se de ea însăși, rațiunea trebuie să încerce măcar să zărească, tocmai pe calea „ignoranței savante", ceea ce e dincolo de zid, căci „abia dincolo de acest zid ești complet liber, absolvit (absolutus) de tot ce poate fi conceput".

Acesta este scopul contemplării lui Dumnezeu, contemplare în care pot interveni, ca atare, și elemente mistice. Cum toate strădaniile de a cunoaște se arată a fi și o căutare a lui Dumnezeu, această cunoaștere, după cum spune Cusanus într-o scrisoare adresată călugărilor de lîngă Tegernsee, sfîrșește printr-o cufundare în întuneric, dar aceasta presupune și o iluminare: „O contemplare incomprehensibilă, care se produce oarecum pe calea unui extaz de moment. Rațiunea trebuie deci să devină ignorantă, dacă vrea să Te vadă." Pentru Cusanus însă, această depășire, acest „transcensus", nu este un lucru simplu. Prin asalturi și încercări repetate trebuie deschise căile spre cunoașterea lui Dumnezeu; plecînd de la preferința lui pentru matematică — de altfel, el face în acest domeniu lucrări pregătitoare esențiale pentru calculul infinitezimal —, el caută să observe mai atent coincidența contrariilor: se încearcă înțelegerea lui Dumnezeu drept cel dincolo de care nu mai poate exista altceva mai mare. Cu aceasta Dumnezeu se sustrage oricărui raport comparativ valabil în lume, în creație: acel „minus vel maius", mai-multul sau mai-puținul lucrurilor mărginite, nu e valabil pentru Cel nemărginit. Dar acest maxim absolut, dincolo de care nu mai poate fi conceput altceva mai mare, trebuie să coincidă „într-un mod incomprehensibil" cu minimul absolut, dincolo de care nu mai poate fi conceput altceva mai mic, cum încearcă mereu să demonstreze Cusanus în *Docta ignorantia.* O altă cale de acces se deschide pentru Cusanus prin conceptul de nonalteritate, de „non-aliud". Despre acesta Cusanus

spune că „el aproximează mai bine numele inexprimabil al lui Dumnezeu, astfel încît cel care caută se reflectă în el ca într-o enigmă de preț".

Orice creație, orice ființă mărginită, este altceva din perspectiva altuia. Ea își poate afirma întru cîtva „individualitatea", autonomia, doar pe baza acestei alterități. Or, prin aceasta este subminată nu numai ideea (aristotelică) de substanță, care străbate și marchează filozofia scolastică. Chiar reflecția, simplă în fond, pe care Cusanus o invocă în acest context, pare să ajungă totuși într-o situație paradoxală: întrucît orice există nu este altceva decît ceea ce este, el este totodată altceva tocmai din cauza acestei nonalterități față de restul. Nonalteritatea precedă, așadar, în mod determinant orice alteritate. Dar ea e totodată cea care include orice alt fel de a fi, deci nu e altceva față de restul, ci e chiar nonaltul, iar ca atare, cum spune Cusanus, e „totul în tot". Nonaltul, care nu e altceva decît tocmai nonaltul, este ca atare temeiul a toate, atît premisa oricărei predicații și cunoașteri, cît și a oricărei realități, a oricărei existențe. S-a constatat aici o mare înrudire cu dialectica lui Hegel, dar tocmai pe baza unor astfel de reflecții Cusanus a fost învinuit și de panteism. Ambele acuzații nimeresc în gol: încercarea lui Hegel de a înțelege absolutul pe baza identității dintre identitate și nonidentitate nu împărtășește ideea lui Cusanus potrivit căreia Dumnezeu se situează pînă la urmă chiar deasupra unei asemenea înțelegeri raționale. Iar deosebirea dintre Creator și creație, deosebire care e stabilită tocmai prin această concepție despre „nonaltul", îl plasează pe Dumnezeu la o distanță infinită de orice ființă, de orice creație. Fiind nonaltul, Dumnezeu se delimitează net de orice ființă mărginită.

Dar Cusanus nu se mulțumește cu atît. Într-o altă reflecție care reia antiteza scolastică dintre posibilitate și realitate se încearcă înțelegerea lui Dumnezeu și din perspectiva posibilităților sale. Construcția lexicală „possest"

(în traducere literală: „posibilitatea există", adică „există ce poate el să facă"), o construcție riscantă și forțată chiar pentru epoca lui, nu caută numai să includă în această posibilitate tot ce e real, ci și să evidențieze în Dumnezeu coincidența dintre posibilitate și existență. De aceea, lui Cusanus îi place să folosească și mai tîrziu conceptul „posse ipsum" („posibilitatea însăși") pentru a aprecia just poziția unică a lui Dumnezeu. Dar toate acestea nu constituie pentru Cusanus decît o altă dovadă că, dincolo de orice intelect și chiar de orice rațiune, Dumnezeu nu poate fi înțeles de fapt niciodată în mod adecvat pornind de la cunoașterea noastră cu ajutorul intelectului și al rațiunii.

Doar „ignoranța savantă", care se suprimă singură la limita extremă a capacității sale de cunoaștere, poate ajunge în avanpostul contemplării lui Dumnezeu.

Este atunci Cusanus un al doilea Meister Eckart, un mistic care știe că toată rațiunea noastră trebuie să eșueze în fața acestui „deus absconditus"? În scrierea sa *De conjecturis* (*Despre prezumții*), Cusanus a redus toată cunoașterea umană la simpla prezumție. Astfel el se îndoiește de existența unei metode sigure de a găsi adevărul și relativizează toate certitudinile noastre. Dar această cunoaștere expusă în *Docta ignorantia* nu este una a resemnării, ci mai curînd cunoașterea supremă la care putem ajunge ca ființe mărginite ce sîntem. Capacitatea sa, deschizătoare de drumuri, de a anticipa evoluția ulterioară a filozofiei moderne rezidă tocmai în faptul că el forțează concepția rigidă despre substanță a scolasticilor în favoarea unei gîndiri relaționiste. S-ar putea spune cu o formulă modernă că funcția ia locul substanței. Admiterea de relații și comparația — nu întîmplător matematica este atît de importantă pentru Cusanus — anticipează treptat chiar trăsătura fundamentală a spiritului științific modern, contemporan. Această metodă nu îi poate fi aplicată însă niciodată lui Dumnezeu — fără îndoială, ea l-ar transforma pe Dumnezeu în ceva care există în lume:

„Între mărginit și nemărginit nu există nici un raport (finiti ad infinitum nulla est proportio)."

Toate acestea ar putea produce impresia că am avea de-a face aici doar cu o filozofare orientată spre absolut, spre Dumnezeu. Însă Cusanus nu uită nicidecum lumea și ființa umană. Putem sublinia cu aceeași îndreptățire că interesul pentru Dumnezeu se află în centrul concepției sale și că omul și lumea sînt esențiale pentru Cusanus. Din îndepărtarea de o gîndire sub forme substanțiale și reorientarea către relație rezultă și un nou mod de a înțelege lumea; raportul dintre Creator și creație începuse deja să se facă auzit în conceptul „complicatio — explicatio". Lumea este în diversitatea ei o „explicatio", o desfășurare a lui Dumnezeu; Dumnezeu este înfășurarea ei. Conceptul de „contractio" încearcă să ilustreze și mai exact acest lucru: individualul este ceea ce este tocmai prin „contracție", prin condensare, în raport cu întregul, cu lumea și, firește, în cele din urmă cu Dumnezeu.

Comparația cu organismul, pe care Cusanus o face în acest context, poate clarifica problema pusă în discuție: Fiecare mădular în parte are aici propria lui importanță sau funcție distinctă. Ele se intercondiționează, dar nu numai ca părți ale întregului organism, ci și ca diferențieri ale acestuia. Aici se poate observa o idee îndrăzneață: întregul organism nu este altceva decît sistemul de referință al componentelor sale. Dar atunci aceasta înseamnă că întregul organism există ca organism doar prin fiecare dintre componentele sale: „Întrucît ochiul nu poate fi efectiv nici mînă, nici picior și nici vreunul dintre celelalte mădulare, el se mulțumește să fie ochi, iar piciorul picior. Și toate mădularele se sprijină reciproc, astfel încît fiecare e ceea ce poate fi el cel mai bine. Din perspectiva ochiului, mîna și piciorul nu sînt mînă și picior, ci ochi, în măsura în care ochiul însuși este nemijlocit în om... În acest fel rezultă că fiecare mădular există nemijlocit în om prin oricare alt

mădular, iar omul, întregul, este în orice mădular prin fiecare dintre ele, tot așa cum întregul există în oricare dintre componentele sale prin fiecare dintre ele." Această viziune este valabilă pentru lume și, în ansamblu, pentru lucrurile existente în ea: legătura, relația sau funcția, devine categoria fundamentală; tot astfel acea „contractio", contracția întregului pînă la nivelul individualului, rămîne determinantă pentru concepția despre lume a lui Cusanus.

De fapt, aceasta este noutatea principală a filozofării lui Cusanus: esențial nu este că el include în toate reflecțiile sale diverse discipline ca matematica, astronomia sau fizica, ajunse ulterior la mare cinste, ci faptul că, privind lumea creată, observă o relație între Dumnezeu și lume; în această relație înțelegerea sporită, chiar paradoxală, a lui Dumnezeu are drept rezultat și o nouă înțelegere a lumii, o înțelegere orientată spre această relație.

Dar ce se întîmplă cu ființa umană? O pierde din vedere acest fiu de pescar ajuns la demnitatea de cardinal? Se reduce și omul la o funcție în cadrul unui întreg supraordonat? Modul, uneori sever, în care Cusanus a procedat față de supușii săi cînd funcționa ca episcop ne-ar putea conduce la o judecată pripită în această privință. Cu ocazia reformei mînăstirești luase adesea măsuri prea severe pentru a înlătura neajunsurile deja înrădăcinate — de la superstiții pînă la imoralitatea devenită proverbială a călugărilor și a călugărițelor. Ca ierarh și diplomat abil, el pare să aibă acea doză sănătoasă de mizantropie care poate fi necesară acestei activități. Dar el e și duhovnic, cleric și creștin. Firește, e de asemenea filozof și teolog. În această calitate, omul este pentru el o „contracție a universului", la fel ca tot ce există. Însă omul se cunoaște și ca atare, el este o lume în miniatură, un microcosmos în care se reflectă desăvîrșirea întregului univers, o parte a lumii și totodată o lume proprie, ce se confruntă cu lumea ca întreg.

Dar fără cristologie, pe care Cusanus o are aici în vedere, teoria sa despre om nu poate fi înțeleasă în mod adecvat. Hristos, Dumnezeu devenit om, nu poate fi separat, ca împlinire a planului creației divine, de ceea ce constituie viața noastră pământească, mărginită. Și aici Cusanus caută să facă să rodească propriile lui conceptualizări, atunci cînd îl mai numește pe Hristos „maximum absolutum et concretum" sau „ipsa contractio", contracția însăși. Pentru Cusanus, mărginita noastră existență umană poate fi înțeleasă așa cum se cuvine numai privindu-l pe Hristos. În fața călugărilor de la Tegernsee Cusanus a înfățișat raportul dintre om și Dumnezeu într-o parabolă care sugerează un fel de dialog între om și Dumnezeu. Cusanus se referă aici la un portret care pare să-l privească mereu, din toate pozițiile și perspectivele, pe cel care îl contemplă: „Îndată ce mă uit dinspre est la acest chip pictat, mi se pare că mă privește în același mod; la fel se întîmplă dacă vin dinspre sud sau vest. Deci, oriunde îmi mut privirea, chipul Tău se vădește ca fiind întors spre mine. Așa se întoarce fața Ta către toți cei care Te privesc."

Cusanus a pus în mod hotărît credința, care pleacă de la cel în care credem, de la Dumnezeu, mai presus de toate strădaniile umane. Totodată însă, în viziunea lui asupra lui Dumnezeu, asupra lumii și a omului, el a dat glas unor motive care nu vor mai conteni niciodată. Pe de o parte, acest gînditor de tranziție privește înapoi către o epocă bogată, înțepenită pînă la urmă în propriile ei forme, iar pe de altă parte anticipează o eră ale cărei măreție și mizerie pare să le fi bănuit uneori. Ideea sa fundamentală privitoare la unitatea în diversitate și la coincidența contrariilor a rămas decisivă, într-un mod aproape profetic, pentru acel imperiu ce pare să-i fi oferit cele mai amare experiențe din propria-i „vita activa", adică pentru Austria, pe care el a cunoscut-o și cu care s-a familiarizat în munții acoperiți de zăpadă ai Tirolului de sud. Desigur, el și-a conceput inițial ideea

fundamentală despre „concordantia" pentru a lua atitudine împotriva dezbinării din sînul bisericii; păstrarea unității în diversitate este totuși o idee căreia i-a rămas mereu credincios, în toate scrierile, și chiar cu toate tentațiile vieții.

De cînd cu tensiunile și confruntările dintre papă și conciliu, a avut mereu în minte unitatea, armonia, pacea, imaginea unei societăți creștine în cadrul bisericii și al imperiului, oricîte ambiguități și expresii simbolice ar cuprinde această lucrare timpurie a lui.

Fie că a fost vorba despre coincidența contrariilor, fie despre cunoașterea relațiilor care transformă mai întîi tot ce este în ceea ce este, în cadrul și pe baza diversității care poate ajunge cîteodată chiar pînă la dezbinare — spiritul întregului l-a preocupat în permanență pe cardinalul Cusanus. Iar faptul că pînă la urmă a eșuat în eforturile sale și că a ajuns să admită că Dumnezeu „rămîne invizibil și pentru orice tip de contemplație" face tocmai de aceea din Cusanus un filozof în spirit austriac.

În viziunea lui Cusanus asupra lumii, așa cum e înlesnită ea de felul în care Cusanus îl înțelege pe Dumnezeu, s-au văzut semnele ce prevesteau o nouă cosmologie, o nouă concepție despre infinit, despre spațiu și timp, așa cum a fost ea realizată ulterior, în mod consecvent, de către gînditorii-fizicieni moderni. Însa Cusanus n-a contribuit doar la o reală evoluție ulterioară a științelor moderne. El pare să bănuiască de la început și primejdiile legate de aceasta cînd compară chiar cu o tîrfă știința neintegrată într-un sistem coerent supraordonat. O știință ce-și caută rostul numai în ea însăși se întoarce atît împotriva originii, cît și împotriva țelului ei. Lumea lui Cusanus nu e lumea demitizată, secularizată a științei moderne, ci lumea creației, luminată și străbătută de razele transcendenței.

Tot astfel, avînd în vedere forța sa speculativă, dovedită de ideea despre „coincidentia oppositorum", el poate fi plasat în seria marilor gînditori ai epocii moderne. Este

neîndoielnic că, așa cum apreciază bunăoară Karl Jaspers, Cusanus a fost unul dintre metafizicienii foarte însemnați, unul dintre cei originari. Însă — iar acesta este un alt indiciu al măreției sale — el a fost profund preocupat, în toate descoperirile lui, de finitudinea și precaritatea existenței umane și de smerenia rezultată din acestea: „Dumnezeu se învăluie și se ascunde în fața privirii tuturor înțelepților, dar el li se dezvăluie celor neînsemnați și smeriți, de care se milostivește."

Concepția lui Cusanus prevestește o anumită conștiință de sine a libertății, care, o dată desprinsă de originea ei, va ajunge în desfășurarea ulterioară a gîndirii moderne la arbitrar și la o autonomie ce nu obligă la nimic. Pentru Cusanus, ea rămîne legată încă o dată de acea origine care o condiționează și o eliberează deopotrivă.

Obosit de disputele din Brixen, Cusanus se întoarce la Roma. Însă acolo-l așteaptă alte dispute. Pius al II-lea, prietenul și protectorul său, îi cere sfatul cu ocazia numirii unui cardinal. Cusanus dă frîu liber întregii sale dezamăgiri și amărăciuni: „Dacă ești în stare să asculți, îți spun că nu-mi place nimic din ce se petrece în această curie. Nimeni nu-și face datoria în suficientă măsură; nici ție, nici cardinalilor nu le pasă de biserică. Toți sînt dominați de ambiție și lăcomie... Eu sînt de prisos aici. Dă-mi voie să plec. Nu pot suporta aceste moravuri, mă retrag în singurătate." Marele umanist Piccolomini îl dojenește: „Zici că vrei să-ți cauți singurătatea și tihna în afara curiei. Și unde ai să-ți găsești liniștea? Dacă-ți cauți pacea, trebuie să te desparți de spiritul tău fără sațiu, nu să fugi din curie..."

Cusanus izbucnește în lacrimi și se întoarce în ziua imediat următoare, așa cum povestește însuși papa. Dau dovadă de superficialitate cei care consideră aceasta drept o slăbiciune umană, un indiciu al contradicțiilor sale de caracter, al acelui oportunism ce se făcuse remarcat deja cu ocazia trecerii lui Cusanus din tabăra conciliului în cea a papei.

Ideea fundamentală a lui Cusanus despre coincidența contrariilor, despre unitatea în diversitate a ceea ce este incert trimite la o conciliere căreia îi rămîne îndatorată și întreaga gîndire austriacă. Și la Hofmannsthal încercarea de a întinde o punte deasupra elementelor despărțite de o prăpastie și depășirea contradicției vor apărea ca un mesaj care trebuie să pornească dintr-o Austrie ideală, pentru a da speranță unei lumi căzute în ruină și descompunere.

Konrad Celtis
sau
Visul despre o universitate dunăreană

Există tradiția ca uneori filozofii din zilele noastre să meargă, precum niște trubaduri sau comis-voiajori în afacerea spiritului, de la o universitate la alta, de la o academie la alta, de la un simpozion la altul, iar dacă se poate, și de la un studiou de televiziune la altul. În secolul al XV-lea, în epoca umanismului, aceste călătorii în tot locul erau deja un obicei general.

De fapt, umaniștii călătoreau ca niște poeți ambulanți de la o universitate la alta, ținînd prelegeri itinerante contra

cost, propunînd conferințe despre arta versificației latine, despre Vergiliu, Horațiu sau Ovidiu, dar și despre filozofia platoniciană. Erau primiți oriunde, cu mai multă sau mai puțină prietenie, ori măcar tolerați ca mesageri ai unui spirit nou, care promitea să înlocuiască structurile scolastice, rigide și vlăguite, cu o concepție nouă, originară, ce nu se simțea legată de nici o dogmă și încerca să se elibereze din lanțurile autorității tradiționale.

Chiar dacă fusese zdruncinat de nominalism, a cărui atitudine fundamentală era orientată spre individual, spre realul sensibil, solidul ansamblu secular al orînduirii medievale a început abia acum să se destrame cu adevărat. Această mare unitate, universalitatea vieții medievale pe tărîm religios, politic și cultural, care s-a sedimentat într-o economie universală, într-o știință universală — scolastica însăși —, într-o jurisprudență și o orînduire socială universală, divizată ierarhic, începe să se descompună într-o diversitate individualistă. Umanismul, îndatorat inițial unui ideal de resurecție a literaturii și a limbilor clasice, plasează omul în centrul atenției, dezvoltînd treptat o nouă relație a omului cu lumea, în primul rînd cu natura. Arta Renașterii proslăvește corpul uman și frumusețea lui, literatura și filozofia se axează pe „homo liberalis", omul cu adevărat liber, care se pune în slujba idealului unității dintre Adevăr, Bine și Frumos. Arta versificației, retorica, dar și cercetarea istorică și apariția studierii naturii pe baza fizicii și a mecanicii se situează, ca și redescoperirea lui Platon, în centrul mișcării umaniste îndreptate împotriva scolasticii. Pornind din Italia, acest umanism se răspîndește foarte repede și pe teritoriul de limbă germană.

În curînd a ajuns sub influența umaniștilor și Universitatea din Viena, înființată în 1365 de ducele Rudolf al IV-lea, dar care a început să funcționeze din plin abia în baza unui act de întemeiere emis de Albrecht al III-lea în 1384. Umanistul italian Enea Silvio Piccolomini, care mai tîrziu avea

să devină papa Pius al II-lea, a lucrat ca secretar particular al împăratului Friedrich al III-lea și a negociat cu succes între împărat și papa Eugen al IV-lea. Însăși universalitatea lui Piccolomini este uimitoare: el n-a fost doar autorul unor romane erotice, al unui tratat de educație pentru Ladislaus Postumus, fiul lui Albrecht al V-lea, sau autorul unei istorii a Austriei din vremea lui Friedrich al III-lea, precum și al unei dizertații despre viitorul imperiului roman, ci prin scrisorile și rapoartele sale de cancelarie a format și un stil de redactare. De la Piccolomini provine acea descriere legendară a Vienei, în care nu sînt înfățișate numai interioarele vaste și confortabile ale locuințelor particulare din Viena, ci și perioada de patruzeci de zile a culesului viilor, fiind relevat faptul că la Viena cramele alcătuiesc un oraș subteran aparte. În ele se mai răcoreau apărătorii orașului în timpul celui de-al doilea asediu turcesc. De asemenea, Piccolomini atestă faptul că vienezii sînt mai degrabă niște oameni veseli, înclinați spre senzualitate, care nu se gîndesc „doar la stomac și la o mîncare bună", ci sînt gata să împartă duminica fiecare creițar pe care l-au cîștigat în timpul săptămînii.

Dar Piccolomini este și cronicarul aspectelor ascunse care însoțesc această senzualitate, cronicarul relelor care pîndesc în spatele acestei atmosfere agreabile, în care fiecare gustă plăcerile vieții: „În orice moment, o încăierare degenerează într-o adevărată luptă. Ba meșteșugarii se bat cu studenții, ba oamenii de la curte cu meșteșugarii... Rareori se încheie o sărbătoare fără capete sparte; omorul prin lovire nu este o raritate... O droaie de ușuratici și îngălați; mare e numărul tîrfelor, rar se mulțumește o femeie cu bărbatul ei... Se mai povestește că există multe femei care îi otrăvesc pe bărbații bogați care stau în calea nevestelor lor. Este cunoscut că deseori nobilii porunceau să fie înlăturat acel cetățean care-și lua serios la rost nevasta dacă aceasta avea un amant la curte."

Este posibil ca aceste contraste ale vieții medievale, îngemănarea dintre plăcerea de a trăi și frica de moarte, dintre noblețea de caracter și mîrșăvie, dintre exces și asceză să se fi făcut simțite cu deosebită claritate la Viena, însă ele sînt o caracteristică absolut internațională a acestei epoci care în Austria e plină de tulburările regenților și de neputința imperială. Friedrich al III-lea, încoronat ca împărat în 1452, opune o rezistență mai ales pasivă în fața oricărei nedreptăți și se amestecă în tot felul de situații dificile, ba chiar în războaie fratricide; el poate fi considerat în această privință un austriac veritabil, care prin pasivitate și prin avantajul de a supraviețui tuturor adversarilor a ieșit totuși pînă la urmă victorios cu politica sa ce a pus piatra de temelie pentru dominația austriacă în Europa centrală.

Mai puțin succes decît cariera clericală care l-a dus la demnitatea de episcop, apoi de cardinal și în cele din urmă la Scaunul papal, au avut strădaniile lui Piccolomini de a răspîndi idei umaniste la Universitatea din Viena. Cele două mari discursuri rostite de el în spirit umanist la Universitatea din Viena au fost primite mai degrabă cu răceală. A mai durat cîteva decenii pînă cînd împăratul Maximilian l-a chemat triumfal pe Konrad Celtis ca „Poeta laureatus" la Catedra de poetică și retorică, iar umanismul și-a desăvîrșit influența în Austria. La rîndul său, Piccolomini n-a ezitat să-și manifeste prețuirea pentru erudiția profesorilor de teologie, ce-i drept nu fără a observa că arta infinitei pedanterii și dialectici a ajuns la o asemenea înflorire, încît unii teologi au tot interpretat vreme de 22 de ani primul capitol din Isaia, fără să fi reușit să-l înțeleagă temeinic.

Acest popas la Viena nu numai că a așezat pe un făgaș mai liniștit viața pînă atunci agitată și chiar aventuroasă a lui Celtis, care se născuse în 1459 în Franconia sub numele adevărat de Konrad Pickel, dar ea reprezintă și pentru Viena primul punct culminant al umanismului. Ce-i drept, încă înainte de venirea lui Celtis, o altă tradiție umanistă

cîștigase teren la Universitatea din Viena. Astronomul Georg von Peuerbach, care s-a aflat în strîns contact cu Nicolaus Cusanus, și predecesorul său Johann von Gmunden întruchipează oarecum cea de-a doua latură a umanismului: interesul mai pronunțat față de natură, care devine de acum înainte accesibilă și la o examinare empirică. Opera lui Peuerbach despre sistemul planetar îi va fi sugerat lui Copernic teoriile sale revoluționare; în plus, chiar discipolul direct al lui Peuerbach, Regiomontanus, susținuse cu șaizeci de ani înaintea lui Copernic faptul că pămîntul se mișcă.

Pentru Universitatea din Viena oameni ca Peuerbach se situau deja, la rîndul lor, într-o tradiție mai îndelungată. După ce papa nu încuviințase inițial înființarea unei facultăți de teologie la Viena, ducele Albrecht al III-lea s-a folosit de conflictul izbucnit în 1383 la Universitatea din Paris, conflict ce condusese în urma schismei papale la o sciziune a teologilor și la exodul majorității cărturarilor de origine germană; ducele s-a folosit de acest prilej pentru a-i atrage pe unii dintre ei la Universitatea din Viena. Cel mai renumit dintre aceștia, Heinrich Hembuche von Langenstein, a fost un reprezentant al nominalismului, al acelei „via moderna", și totodată un eminent astronom, care a scris mai multe lucrări polemice împotriva astrologiei și a superstițiilor bazate pe aceasta.

Întrucît universitatea nu putea începe să funcționeze din plin decît după organizarea unei facultăți teologice, împrejurările exterioare nu erau tocmai dintre cele mai favorabile la „intrarea în serviciu" a lui Langenstein. De fapt, din lipsă de bani și de cadre didactice nu-și începuse întru cîtva activitatea decît așa-zisa „Facultate a artiștilor", iar Heinrich von Langenstein a găsit la sosirea lui în Viena, așa cum relatează cronicarul, niște condiții aproape previzibile în epocă: încăperile nu erau nici măcar protejate de ploaie și vînt, se suferea de o lipsă cronică de spațiu, iar amplasarea

universității în mijlocul orașului zgomotos se dovedea la fel de dezavantajoasă ca și retribuția modestă a profesorilor. Langenstein a insistat pentru înlăturarea acestor neajunsuri și a avut succes cu atît mai mult, cu cît papa i-a oferit în același timp un scaun episcopal, pe care el totuși l-a refuzat.

Activitatea sa a putut fi considerată cu adevărat universală. Încă din perioada ședерii la Paris, el a plătit tribut tendinței iluministe a nominalismului și s-a opus unei atmosfere de sfîrșit de lume generate de schisma și de laicizarea și imoralitatea clerului, o atmosferă pe care apariția unei comete nu făcuse decît să o acutizeze. El susținea că libera voință a oamenilor nu poate fi determinată de aștri, că astrologia nu se bazează decît pe insuficienta cunoaștere a legilor astronomice și, drept urmare, nu putem descoperi nicăieri un raport de cauzalitate între evenimentele de pe pămînt și procesele din cosmos.

Chemînd la împăcarea taberelor papale și antipapale, Langenstein a îndemnat într-un memoriu scris la Paris la restabilirea unității bisericii. Se poate ca atitudinea sa fundamental nominalistă să fi constituit temeiul preferinței lui pentru astronomie și matematică. În acest sens, punctul de plecare l-a oferit noul și extinsul concept de „experiență" al nominaliștilor. Nominalismul, care a luat naștere încă din secolul al XI-lea, contestă realitatea așa-ziselor universalii, a conceptelor universale. În opoziție cu ceea ce susține „realismul", ele nu sînt decît nume, concepte ale intelectului nostru, plăsmuiri ale spiritului uman, simple cuvinte. În schimb, pentru realiști conceptele universale sînt ceea ce este cu adevărat real în raport cu individualul.

Oricît de ciudată ni se poate părea din perspectivă actuală controversa privitoare la faptul că aceste universalii sînt fie „ante rem", fie „in re", fie „post rem" — ea a avut în Evul Mediu nu numai importanță și consecințe teoretice, ci și cît se poate de practice. Faptul că acele concepte universale, idei sau genuri sînt realul propriu-zis sau că, așa cum

susține nominalismul, individualul este ceea ce este cu adevărat real, nu determină doar gîndirea, ci și acțiunea și atitudinea fundamentală a ființei umane. Dincolo de acestea, pentru problemele teologiei și ale credinței nu putea fi nicidecum indiferent dacă, bunăoară, trinității divine îi revine numai o existență nominală sau una reală. Fără a intra în detalii și subtilități, vom spune că datorită nominalismului orînduirea medievală, clădită pe realitatea universaliilor, devine cel puțin discutabilă și este pusă la îndoială. Ea a străbătut pînă la urmă edificiul universal, ierarhia și eșalonarea creației, așa cum e înfățișată această ierarhie atît în marile „compendii" ale scolasticilor, cît și în catedralele uriașe, ori în rînduielile feudale și în cele ale breslelor. Dacă acele reprezentări și concepte universale nu sînt niște reflectări reale ale lucrurilor, ci simple semne sau nume pentru lucrurile respective, atunci experienței momentane, senzorialității, individului li se atribuie o cu totul altă valoare. Fenomenalismul, senzualismul și scepticismul epocii moderne sînt prefigurate aici. Totodată se diminuează însă accesul raționalist la credință, în virtutea căruia se consideră că existența lui Dumnezeu poate fi demonstrată pe cale rațională: pentru Wilhelm din Occam (Ockham), întemeietorul nominalismului, în centru se situează liberul-arbitru divin, caracterul nedemonstrabil și misterios al existenței lui Dumnezeu. Trebuie să credem în Dumnezeu cu atît mai mult cu cît îl înțelegem mai puțin. Occam nu va pune întîmplător o întrebare ce va fi reluată cîteva secole mai tîrziu de unii filozofi neopozitiviști precum Schlick la Viena — anume dacă Dumnezeu vrea Binele fiindcă acesta e bun sau dacă Binele e bun fiindcă îl vrea Dumnezeu. În opoziție cu neopozitivismul, Wittgenstein se va angaja aici ferm în favoarea celei de-a doua variante, respingînd orice formă de raționalizare a credinței.

Adept al lui Occam, Heinrich von Langenstein ar putea fi socotit un strămoș al filozofiei de orientare empirică,

antispeculativă și chiar de critică a limbajului, o filozofie care a fost privită ca fiind specific austriacă — în special datorită contururilor ei din secolul al XIX-lea și din secolul XX.

Dar acest filozof aparținînd scolasticii tîrzii avea și înclinații practice: pe lîngă o mulțime de dizertații și prelegeri de morală teologică, preocupările sale au vizat și probleme sociale și economice, pe care le-a tratat din perspectiva justiției. Dincolo de acestea, el a atacat și o temă care avea să reapară mereu în Austria, unde ba este privită cu detașare și cu o stranie ușurință, ba cu resemnare, ba este refulată și plasată la nivelul subconștientului: moartea. Relația particulară cu moartea și cu faptul de a muri, luarea în serios a morții și neglijarea acesteia vor apărea permanent în filozofia austriacă. *Ars moriendis* a lui Langenstein îmbină disprețul față de lume cu avertismentul dat celor în viață că trebuie să fie pregătiți în fața morții. „Mors est a tergo" (în traducere aproximativă: Moartea vine din urmă), așa sună începutul, reluat încontinuu, al poeziilor sale ce se încheie, toate, cu „ergo" (prin urmare). Nominalismul moderat al lui Langenstein a rămas în orice caz pilduitor pentru evoluția ulterioară a filozofiei universitare care, către sfîrșitul domniei lui Friedrich al III-lea, s-a închistat tot mai mult în forme scolastice exterioare și a înlocuit gîndirea și cercetarea proprie cu un atașament pedant față de dialectica și arta disputei raționale ce fuseseră practicate în Antichitate și împotriva cărora Piccolomini luase deja poziție.

În această situație, umaniștii au apărut ca reprezentanți ai unui spirit nou și creator, care a aruncat peste bord vechile structuri. Desigur, acest spirit nu s-a putut impune decît treptat, deși a reușit să înnoade firul tradițiilor deja existente și a putut conta pe sprijinul împăratului Maximilian. Astfel, Celtis a avut mult de luptat și de așteptat înainte de a fi chemat la Viena. Lucruri de acest fel par să constituie pînă în ziua de azi o specialitate a Universității vieneze.

Acest fiu al unui viticultor din Franconia fugise de acasă din adolescență și studiase mai întîi la Köln, apoi la Heidelberg, unde ajunsese sub influența umaniștilor. O profundă neliniște și nestatornicie l-au făcut să se afle într-o permanentă pribegie; spiritul său de aventură, aplecarea spre relații amoroase mereu noi, precum și setea sa de cunoaștere se completau într-un mod specific. Ba cînta „dulcea lui libertate", ba se căia pentru aventurile amoroase și pentru cheful de ceartă. Acestea l-au făcut să se mute din Germania în Italia, patria umanismului, unde a fost în relații cu Pomponius Laetus, întemeietorul Academiei platoniciene, a făcut temenele papei Inocențiu al VIII-lea și l-a vizitat la Florența pe Marsilio Ficino, iar după ce s-a reîntors a scris pamflete împotriva pretinsei aroganțe a italienilor față de „barbarii din Nord". În poeziile sale n-a scăpat prilejul să-i tămîieze pe guvernanți și să procedeze la fel și față de sine însuși, ceea ce i-a adus în 1487 încununarea ca poet la Nürnberg de către împăratul Friedrich al III-lea, fiind primul german răsplătit cu acești lauri.

La Universitatea din Cracovia și-a completat cunoștințele de astronomie și matematică, elaborînd mereu planuri îndrăznețe, precum cele privitoare la o asociație umanistă, „Sodalitas Vistulana", după modelul celor italiene. Prins pretutindeni în legături amoroase, care și-au găsit expresia în nenumărate poeme, aflat uneori chiar în primejdie din cauza versurilor sale satirice, cum s-a întîmplat la Praga, el a fost adus la Universitatea din Ingolstadt, unde curînd și-a neglijat însă prelegerile; după aceea a plecat la Heidelberg, implicîndu-se mereu în intrigi, certuri și neplăceri. Totuși la Heidelberg a înființat o „Sodalitas litteraria Rhenana", prima asociație umanistă asemănătoare cu o academie, urmată în curînd de altele.

Cînd, după un prelungit du-te vino, a fost adus în sfîrșit în 1497 la Viena de către împăratul Maximilian, Celtis a fost primit cu entuziasm de umaniștii vienezi. Cuspinian,

care avea să fie succesorul lui Celtis la Viena după moartea acestuia, l-a comparat cu divinul Esculap care înotase cîndva pe Tibru în sus sub forma unui șarpe și scăpase Roma de ciumă. Așa ar fi venit acum Celtis pe Dunăre, ca să elibereze Viena de barbari.

Chiar dacă studiile cele mai recente exprimă dubii în privința fondării de către Celtis a acelei „Sodalitas litteraria Danubiana", care îi cuprindea pe cărturarii din josul Dunării pînă la Buda, și pun la îndoială cel puțin caracterul instituționalizat al acesteia, astfel încît ea va fi fost mai degrabă o liberă asociere între prieteni decît un fel de academie, nu prea avem totuși cum să supraestimăm efectul produs de activitatea didactică a lui Celtis la Universitatea din Viena. Activitatea multilaterală, desfășurată ca un evantai de către Celtis, care trebuie să fi fost un autentic „homo universalis", chiar în sensul Renașterii italiene, s-a întins de la editarea unor creații literare germane, precum cele ale Roswithei von Gandersheim din secolul al X-lea, de la scrierea unor piese festive și ode pînă la alcătuirea unei retorici, de la publicarea *Germaniei* lui Tacit și resuscitarea lui Horațiu pînă la mari opere lirice, cum ar fi *Quatuor libri Amorum secundum quatuor latera Germaniae*, care este dedicată împăratului Maximilian. Această carte a fost rodul îndelungatei perioade de pribegie, fiind concepută arhitectural și reprezentînd o „vita poetae"; bazată pe numărul „patru" și ilustrată cu gravuri de Dürer, ea înfățișează relația poetului cu patru iubite care sînt plasate totodată în cîte un cadru peisagistic adecvat și sînt raportate la cele patru anotimpuri și perioade ale vieții. Conținînd o simbolistică aproape mistică, jocul cifrelor, extrem de îndrăgit în Renaștere, este alternat cu virtuozitate. Dar aceste *Libri Amorum* cuprind și profesiunea de credință a lui Celtis în legătură cu filozofia: aici filozofia este preamărită pentru atotputernicia și însemnătatea ei — chiar în sensul neoplatonician —, fiind considerată ca o aspirație spre cunoașterea

liberă, care caută să deducă corelația lucrurilor din univers pe baza ultimelor lor temeiuri. Pornind de la definirea platoniciană a filozofiei ca aspirație către înțelepciune și de la erosul filozofic, poetul aplecat spre senzualitate și dragoste profană se purifică, devenind un filozof care arată drumul către „amor philosophiae".

În această carte Celtis folosește nu numai toate mijloacele artei sale poetice orientate după modele antice. El transformă această operă și într-un fel de bilanț al vieții sale, a cărei interpretare poate fi generalizată, devenind un fel de reflectare a cosmosului.

Faptul că aici el nu s-a dat nicidecum înapoi să înfățișeze scene erotice brutale, dar nici să-i glorifice pe zeii antici i-a adus unele neplăceri care au rămas totuși în principal fără urmări datorită prieteniei cu împăratul. Deși numele său apare pe lista acelor „librorum damnatorum" publicată de inchiziția spaniolă, deși i s-a reproșat zugrăvirea unor scene frivole și obscene, pe care el a încercat să le atenueze cu argumentul invocat în mod tradițional împotriva cenzurii, potrivit căruia, expunînd lucrurile pe șleau, a vrut să ferească tineretul de rătăciri, poziția lui la Viena a rămas inatacabilă, în ciuda unor intrigi de tot felul. S-a ajuns chiar la fondarea unei forme academice precum „Collegium poetarum et mathematicorum", care reprezenta un fel de concurență pentru universitate. De asemenea a fost socotit straniu faptul că el a admis ca în aula universității să se joace comedii de Plaut și Terențiu, probabil spre bucuria studenților, inaugurînd o tradiție ce a devenit mai apoi o componentă de bază a vieții universitare din secolul al XVI-lea și al XVII-lea.

Pe lîngă încercarea de a publica în Germania o serie de poeți din Antichitate și de a preda poezia, retorica și stilistica după model antic, Celtis a urmărit și scopul de a le explica oamenilor cultivați istoria și prezentul „Imperiului de națiune germană". Obiectivul unei *Germania illustrata*

reprezenta și un demers patriotic, prin care poate că imita intenționat *Italia illustrata* a umaniștilor italieni. O prelucrare a istoriei în veșmînt poetic, bazată însă în exclusivitate pe surse reale, urma să meargă aici mînă în mînă cu o expunere de tip geografico-cultural; aplicînd din nou principiul numărului „patru", aceasta trebuia să înfățișeze Germania în funcție de cele patru puncte cardinale prin descrierea unor orașe și prin monografii cu caracter istoric. Totuși această operă n-a depășit stadiul unor lucrări preliminare, ca de pildă *Norimberga*, ce cuprinde o astfel de prezentare a Nürnbergului, sau editarea *Germaniei* lui Tacit. Marele umanist a murit în 1508 din cauza unei boli venerice pe care o contractase mai demult.

Desigur, Celtis n-a fost un mare filozof. Ba filozofia nici n-a ocupat un spațiu prea amplu în opera sa, deși el o prețuia din cale-afară și o plasa permanent în centrul strădaniilor sale spirituale. Cu toate acestea, activitatea sa este extrem de importantă și pentru filozofie, chiar dacă el este apreciat ca unul dintre umaniștii de frunte din spațiul german în primul rînd datorită talentului său poetic și încercării de pionierat de a lega firul tradiției germanice și germane cu tradiția latină. Celtis a impulsionat decisiv trecerea de la scolastică la umanismul modern în spațiul austriac, cu toate că, firește, scolastica a mai continuat să supraviețuiască un timp în universități.

Așa cum face o profesiune de credință în legătură cu adevărata elocință pentru a repune retorica în vechile ei drepturi, tot astfel îi cere filozofiei să nu-și epuizeze forțele în controverse pe marginea cuvintelor, ci să ajungă la enunțuri adecvate lucrurilor și cunoașterii noastre în legătură cu ele. Arta scolastică a disputei bazate pe raționamente formale, logica ei închistată, care ne amintește în atîtea privințe de logica matematică din zilele noastre, trebuie să fie înlocuită cu o viziune veridică și viabilă asupra lumii, cu ceva care să ne facă să înțelegem de fapt, iarăși, realitatea.

Nu constituie neapărat un contraargument faptul că, apelînd la simbolistica numerelor — pe lîngă numărul „patru", el a fost permanent atras în opera sa și de „șapte" și „zece" —, Celtis rămîne călăuzit de o echivalență aproape magică între ordinea lumii și cea a numerelor. În ciuda oricărui accesoriu magic, această echivalare pare aproape modernă: lumea, care a fost creată conform reprezentării umaniste de către un arhitect universal după legea proporțiilor și a numerelor, nu poate fi priceputǎ totuși de spirit decît dacă acesta o înțelege ca pe o ordine structurată în acest mod. Ordinea numerelor devine astfel reflectarea, modelul ordinii universale, o idee premodernă care cîștigă o importanță tot mai mare în evoluția ulterioară a filozofiei și a științei.

Dacă avem în vedere aici și importanța și prețuirea deosebită acordată limbajului — prin „nomen" este invocat și „numen"-ul , așadar cuvîntul are o putere superioară, dacă e cuvîntul potrivit, numele potrivit —, activitatea acestui vienez capătă și o altă nuanță. Celtis n-a contribuit numai ca Viena, în ciuda slăbiciunii notorii a Habsburgilor în raport cu principii imperiului, să devină din ce în ce mai mult adevăratul centru spiritual și politico-cultural al imperiului, ci a și transmis mai departe această temă filozofică profund austriacă privitoare la limbaj și realitate, legînd-o de tradiția nominalistă.

Străvechea nostalgie platoniciană după un stat al gînditorilor și filozofilor capătă la Celtis accentul revendicării unei „res publica" a spiritului, a unui stat al libertății, pe lîngă structura politică. Acea „Sodalitas Danubiana" inițiată de el, deși nu și-a găsit o formă instituționalizată în ciuda legăturilor ei cu spațiul maghiar, trădează în orice caz o nostalgie sau o aspirație spre o comunitate spirituală care urma să cuprindă tot spațiul dunărean, fără a se limita doar la Austria vorbitoare de limbă germană. Nu cu mult timp înainte, regele ungar Matei Corvin, care avea o orientare

umanistă, stătuse la Viena, iar lui Celtis îi plăcea să fie oaspetele Budei, unde exista o academie neoplatoniciană; în timpul numeroaselor sale călătorii, el se oprea la Buda nu în ultimul rînd datorită vinului dulce care se găsea din belșug acolo, după cum relatează cronicarul.

Din perspectiva filozofiei și a evoluției ei ulterioare pe pămînt austriac, influența acestui prim mare umanist n-a constituit, cu siguranță, mai mult decît un imbold pentru Austria. Dar această înrîurire survine, cu ambițiile ei, într-o epocă în care începe să se profileze ascensiunea Vienei ca centru al imperiului și în care Austria își edifică, dincolo de orice granițe geografice, poziția central-europeană, de o importanță aparte pentru oricare dintre evoluțiile spirituale ulterioare. Desigur, căsătoria burgundă a protectorului ei, Maximilian, pune totodată piatra de temelie a unui conflict interminabil cu nordul și vestul Europei. În schimb, Celtis părea să mizeze pe orientarea spirituală a Austriei spre est. Chiar de-ar fi fondat doar o „asociație dunăreană", tot ar fi de ajuns pentru a omagia în mod deosebit activitatea lui Celtis la Viena. Căci de atunci n-a mai dispărut revendicarea unei asemenea asociații dunărene savante, a unei academii sau universități care să unească popoarele din acest spațiu ce s-a extins în decursul istoriei. Este mai mult decît expresia unei simple nostalgii faptul că ea a redevenit tocmai astăzi o problemă de stringentă actualitate.

Gottfried Wilhelm Leibniz
sau
Armonia întregului

Friedrich cel Mare spunea despre el că reprezintă prin el însuși o întreagă academie. În schimb, tatăl lui îl socotea un băiat care nu e bun de nimic, nici măcar să stea de pază. A fost considerat ultimul geniu universal din istoria lumii, un geniu care s-a manifestat la fel de strălucit în domeniul filozofiei ca și în matematică, fizică, logică, jurisprudență, istorie, economie și teologie. Printre altele construiește chiar o mașină de calcul și un submarin, scrie memorandumuri politice, precum cel adresat lui Ludovic al XIV-lea,

căruia îi propune cucerirea Egiptului, este confidentul împăraților, regilor și principilor, dar în primul rînd al soților acestora, cu care întreține o bogată corespondență, ce-i drept nu foarte galantă, dar plină de idei filozofice. El are pretutindeni inițiativa înființării unor academii: la Viena, Petersburg, Dresda și Berlin. Dar în timpul vieții sale nu este creată de fapt decît Academia prusacă. Deși devine primul președinte al acesteia, strădaniile lui sînt prea puțin recunoscute: la ședința de inaugurare nu este nici măcar invitat.

De trei ori, în 1688, în 1700 și din 1712 pînă în 1714, se oprește la Curtea imperială din Viena, aflîndu-se în relații deosebit de cordiale cu prințul Eugen de Savoia, căruia îi dedică scrierea care înfățișează într-o manieră accesibilă miezul concepției sale filozofice: *Die Vernunftsprinzipien der Natur und der Gnade* (*Principiile raționale ale naturii și ale grației*). Tot la Viena a fost creată și celebra sa *Monadologie* în care își sintetizează teoria despre monade. Pe lîngă această teorie despre monade ca ultime principii ale realității, o teorie pe care nouă, celor de astăzi, nu ne este ușor s-o împărtășim în unele privințe, iar cîteodată ni se pare chiar stranie, cînd se pomenește numele lui Leibniz ne vin imediat în minte în primul rînd teoria despre „armonia prestabilită", precum și teodiceea, justificarea lui Dumnezeu în fața Răului și a Maleficului.

Hegel a numit mai tîrziu, puțin cam malițios, monadologia „un roman metafizic", iar teodiceea, care, după cum se știe, ajunge să demonstreze că Dumnezeu ne-a plasat în cea mai bună dintre lumile posibile, a atras asupra lui Leibniz ironia amară a lui Voltaire în *Candide*. Ironic — dar poate și cu puțină invidie —, Hegel amintește apoi de o anecdotă potrivit căreia, auzind afirmația lui Leibniz că în lume nu există două lucruri identice între ele, doamnele de la curte au pornit numaidecît să caute printre frunzele din pomi dacă nu pot exista totuși două la fel.

Oricum, aceasta dovedește interesul manifestat la curte față de metafizică în perioada respectivă. Sîntem în epoca Barocului, care, din punct de vedere politic, înseamnă apogeul absolutismului de la curte, iar pentru Austria, aflată după Războiul de treizeci de ani și Contrareformă, reprezintă totodată ascensiunea ei ca mare putere europeană. Este perioada în care prințul Eugen respinge definitiv pericolul turcesc, iar monarhia habsburgică reușește să ia în stăpînire părțile ungurești ale imperiului și se stabilește în Italia și în Țările de Jos.

Marii împărați austrieci din epoca Barocului, receptivi la toate artele, autori ei înșiși ai unor creații muzicale, desfășoară o bogată activitate în domeniul construcțiilor. Johann Bernhard Fischer von Erlach și Johann Lukas von Hildebrandt înalță palate, biserici și mînăstiri în toată Austria. Cultura barocă este o cultură a festivității, a sărbătorii, a spectacolului. Ea este și o cultură a formei, potrivit sintagmei folosite de eseistul, poetul și filozoful austriac al culturii Egon Friedell; de la vestimentație pînă la perucă, de la grădina construită cu artă și rațiune pînă la tablou, dizertație filozofică și festivitate, totul capătă o formă proprie și pare construit după principii raționale.

Bogăția senzorială a teatrului și a reprezentațiilor de operă baroce se continuă în spectacolele improvizate pe scenele populare: Josef Anton Stranitzky, Gottfried Prehauser, Joseph Felix Kurz-Bernadon, Philipp Hafner creează personajul măscăriciului, în care bucuria de a trăi se îngemănează cu melancolia. Teatrul austriac, mai ales cel vienez, oferă epocii propria ei imagine, a cărei influență se observă începînd cu drama iezuită, continuînd cu Barocul și perioada Biedermeier, pînă în prezent. Teatrul baroc era în realitate un „theatrum mundi" care ținea seama de întreaga anvergură umană, de la eroic și sacru pînă la păcătos și sărman, de la tragicul patetic și sublim pînă la comicul grosolan. Era cuprinsă toată existența, întreaga lume: din

cer, trecînd pe pămînt, și pînă în iad se desfășura un joc alegoric într-o abundență excesivă de culori, personaje și costume, apelîndu-se deopotrivă la toate rafinamentele mecanicii și mecanismelor și la întreaga paletă a pornirilor sentimentale ale ființei umane.

Marea armonie, marea aplanare a contradicțiilor, împlinită într-un întreg — acesta este în definitiv și idealul gînditorului baroc par excellence, Leibniz! De la eforturile sale pentru reunificarea bisericilor despărțite pînă la memoriile politice, care au permanent în vedere o conciliere și în care Leibniz aspiră la o armonie a tuturor popoarelor, în cadrul căreia fiecare națiune își poate împlini menirea într-o pașnică coexistență cu celelalte, el rămîne credincios acelui principiu care îl animă și în filozofie și pe care îl exprimă în felul următor într-o scrisoare din 1714 adresată lui Remond: „Dintotdeauna am încercat să descopăr și să împac cu sine însuși adevărul îngropat și risipit printre opiniile diverselor secte filozofice."

Din nou este vorba despre un neaustriac a cărui influență asupra teritoriului austriac nu prea avem cum să o supraestimăm, atît în ceea ce privește evoluția ulterioară a filozofării specific austriece, cît și ideea fundamentală despre această aplanare a contradicțiilor și despre armonia lor, care se potrivește așa de bine cu spiritul austriac. În ciuda oricărei dezbinări și dezordini aparente, marele gînditor german Leibniz a văzut toată existența, realitatea întregului ca pe o ordine universală, care adună într-o unitate întreaga diversitate. Imperiul naturii și imperiul grației sînt reunite prin principiul rațiunii. Dacă am urmări ceva mai îndeaproape istoria spiritului și a influențelor, am putea arăta că, în spațiul austriac, ideile fundamentale ale lui Leibniz, transformate în așa-numita școală Leibniz–Wolff, au rămas valabile pînă în secolul al XIX-lea, după ce mai apăruseră la Bolzano și Herbart. Dar ceea ce ne îndreptățește poate și mai mult să-l revendicăm pentru filozofia austriacă pe

marele gînditor german Leibniz rezidă în atitudinea sa filozofică și existențială fundamentală, orientată spre unitatea în diversitate și spre conciliere.

Viața lui, care îl legase nu întîmplător de Austria — Leibniz, care a dorit mereu să se stabilească la Viena, îi consideră uneori pe germani niște oameni „apatici, lipsiți de avînt, care trăiesc de pe o zi pe alta" — a fost atît de bogată în activități exterioare, încît este de mirare cum de a mai putut găsi el destul timp pentru a-și alcătui scrierile. Născut în 1646 — chiar înainte de sfîrșitul Războiului de treizeci de ani —, se dovedește încă de timpuriu un copil-minune. Întrucît nimeni nu-l învață latina, silabisește de unul singur, familiarizîndu-se cu această limbă. Încă de la cincisprezece ani merge la universitatea din orașul natal. În timpul unei plimbări îi apare în minte problematica de bază a filozofării sale. Despre aceasta povestește într-o scrisoare din anul 1714: „Încă de copil l-am cunoscut pe Aristotel și nu m-am speriat nici de scolastici... Apoi i-am citit cu satisfacție pe Platon și Plotin... După ce m-am eliberat de filozofia popularizată în școală, i-am descoperit pe moderni și încă îmi amintesc că la vîrsta de cincisprezece ani mă plimbam singur într-un crîng din apropierea Leipzigului, chibzuind în sinea mea dacă ar trebui să mai păstrez formele substanțiale. Pînă la urmă a ieșit învingător mecanismul, ceea ce m-a determinat să mă dedic matematicii. Dar cînd am cercetat ultimele temeiuri ale mecanicismului și ale legilor dinamicii înseși, am fost foarte surprins să constat că era imposibil să le găsesc în domeniul matematicii și că în acest scop trebuia să mă întorc la metafizică. Aceasta m-a dus înapoi la entelehii, adică de la materie la formă, făcîndu-mă să înțeleg în fine că monadele sau substanțele simple sînt singurele substanțe autentice, în timp ce lucrurile materiale nu sînt decît fenomene, ce-i drept bine întemeiate și legate între ele."

La 21 de ani obține titlul de doctor la Altdorf, lîngă Nürnberg, și i se oferă imediat o catedră pe care însă o refuză. În locul acesteia intră în viața politică, punîndu-se în slujba principelui elector din Mainz, iar ulterior a curții din Hanovra. Acolo, pe lîngă misiunile sale politice și diplomatice deține postul de bibliotecar al curții, însă conform relatărilor contemporanilor, se pare că reacționa cît se poate de indignat în cazul în care cuiva îi venea realmente ideea de a împrumuta vreo carte. Încearcă să redacteze o istorie a Casei de Braunschweig–Lüneburg, scrie enorm, lăsînd însă majoritatea lucrărilor neterminate, descoperă calculul infinitezimal, ceea ce îi aduce apoi un neplăcut conflict cu Newton în privința priorității, călătorește cu misiuni diplomatice, organizează, negociază, intră în controverse. Treptat începe să nu se mai simtă bine în slujba Hanovrei, impulsionează prin *Characteristica universalis* semantica și logica matematică modernă și, lucrînd fără zăbavă pînă în ultima clipă, se pare că nu prea s-a mai ridicat de la masa de lucru. Moare părăsit în 1716, uitat, parcă, de cei de la curte.

În operele lui multe lucruri au rămas în stadiu de proiect, neterminate și fragmentare. Cu toate acestea, modul în care a filozofat nu numai că sintetizează într-o manieră unică gîndirea barocă, dar conține, poate, și ultima mare încercare de a media între diverse poziții moderne. Leibniz cunoaște foarte bine tradiția filozofică a epocii sale. Atitudinea sa în problema substanțelor, atitudine pe care o va desăvîrși mai tîrziu în teoria monadelor, se corelează atît cu tradiția filozofării aristotelico-scolastice, cît și cu contribuțiile lui Descartes și Spinoza, dar și ale lui John Locke la această problemă. Pentru Leibniz interogația asupra realului este decisivă. El caracterizează monadele drept ceea ce este cu adevărat real și stă la baza lumii noastre fenomenale; despre ele, Leibniz spune la începutul *Monadologiei* sale că „nu

sînt altceva decît substanțe simple, care intră în tot ceea ce este compus".

Cum ajunge Leibniz să ne prezinte aceste ciudățenii, monadele, care amintesc întru cîtva de atomi, ca ultime principii și componente ale realității? Fără îndoială, în reflecțiile sale el pornește de la ideile lui Descartes: acesta, considerat pe bună dreptate adevăratul inițiator al filozofării moderne, încercase să înțeleagă realitatea lucrurilor pornind de la întinderea lor în spațiu. Aceasta este prea puțin pentru Leibniz. Căci dacă — după Descartes — fiecare corp care are întindere este în sine însuși lipsit de viață și nu poate fi deplasat decît din exterior, cum se explică atunci spontaneitatea automobilității, ca de pildă în cazul animalului? La aceasta se adaugă faptul că Leibniz, inventatorul calculului infinitezimal, presupune că întinderea se poate diviza la infinit și de aceea trebuie înțeleasă în mod necesar ca fiind compusă. Ca atare, întinderea nu poate fundamenta nici o unitate și nu poate fi substanță. Tocmai de aceea nu trebuie să căutăm indivizibilul, „substanțele simple", în ceea ce are întindere, în zona materialului, ci în forță, în energie. Aceste puncte de forță sau unități de energie ce trebuie reprezentate ca puncte care nu au întindere sînt, potrivit lui Leibniz, monadele. Ne aflăm în epoca Barocului, iar percepția vieții din această perioadă a fost conceptualizată, într-un anumit sens, de către Leibniz. Compunerea întregului univers din astfel de mici unități, care există independent una de alta și „nu au ferestre", exprimă de fapt, într-un mod aproape desăvîrșit, spiritul acestei epoci: compus din asemenea unități separate, cosmosul, care seamănă cu un ceasornic complicat, construit cu infinită finețe, dar supunîndu-se unei mecanici inerente, corespunde imaginii despre lume și viață a omului baroc.

Monadele se deosebesc de atomii lipsiți de viață prin faptul că ele se înfățișează ca forțe vii. De aceea, Leibniz poate spune „că în componenta cea mai mică a materiei

există o lume de creaturi, de vietăți, de animale, de entelehii, de suflete. Orice parte a naturii poate fi concepută ca o grădină plină de plante sau ca o baltă plină de pește. Dar orice ramură a plantei, orice mădular al animalului, orice strop din umorile lui este la rîndul său o asemenea grădină sau baltă. Și cu toate că pămîntul și aerul care există între plantele din grădină sau apa aflată între peștii din baltă nu sînt nici plantă, nici pește, ele conțin totuși plante și pești, însă de cele mai multe ori într-un mod subtil, pe care nu-l putem sesiza. De aceea, în lume nu există nimic care să fie pustiu, sterp și mort."

Apoi fiecărei monade îi este propriu faptul că ea se evidențiază prin reprezentări și aspirații, la fel ca spiritul și conștiința. Desigur, aici există și gradații: Leibniz este atît de raționalist încît acordă întîietate reprezentărilor clare, bunăoară celor existente în conștiința umană, deși tocmai demonstrația lui anticipează într-un fel o teorie a inconștientului. Conform lui Leibniz, idei precum continuitatea sau identitatea individului n-ar putea fi concepute fără să admitem astfel de „percepții" mărunte sau confuze. Pentru a clarifica aceasta, Leibniz se întoarce aici la conceptul de suflet. De exemplu, cînd dormim sau leșinăm, cădem parcă într-o stare de percepții confuze. Ne trezim în dimineața următoare și ni se pare că n-a avut loc nici o întrerupere: „Întrucît, după ce ne-am dezmeticit, devenim conștienți de percepțiile noastre, trebuie să fi avut totuși chiar anterior niște percepții, deși n-am fost conștienți de ele. Căci o percepție nu se poate naște în mod firesc decît dintr-o altă percepție."

De aici rezultă pentru Leibniz o gradație și o ierarhie a întregului univers. Monadele simple, care au numai reprezentări confuze, alcătuiesc lumea anorganică; ele sînt „monade absolut simple". Deasupra acestora se înalță lumea vie, organicul, animalele, care au percepții clare și memorie. Acestea se găsesc într-un grad sporit la om a

cărui gîndire și capacitate de cunoaștere trec tot mai mult la reprezentări clare. În schimb, Dumnezeu, ca monadă a tuturor monadelor, ca monadă primordială, nu are decît reprezentări clare.

Această ierarhie pare pînă la urmă un mecanism din teatrul baroc. Și nu întîmplător Leibniz se și întoarce mereu la mecanică în alegoriile lui. În această edificare ierarhică, progresivă a realității pe baza monadelor, esențial este însă altceva: relația dintre ele. În această privință, Leibniz dezvoltă două idei strîns îngemănate: teoria conform căreia monadele „nu au ferestre" și teoria reprezentativității, a permanentei reflectări a întregului univers în fiecare monadă în parte.

Prima idee pare la început extrem de ciudată. Ce înseamnă oare că monadele nu au ferestre? Trebuie să ne reprezentăm cît se poate de precis această idee, pentru a nu o respinge din capul locului pe motivul că este obscură. În fond, Leibniz nu face aici decît să-și continue consecvent ideile din toată monadologia sa. Monadele nu sînt accesibile înrîuririlor exterioare. Aceasta nu înseamnă doar izolarea unei substanțe față de alta, ci și că ele își primesc realitatea numai și numai din ele însele, fără a depinde de altceva și fără a se raporta la altceva. În același timp însă, între monade există o legătură care nu le plasează ca și cum ar fi într-o succesiune, ci în interacțiune, în virtutea unei legi superioare. Fiecare monadă în parte reflectă, adică reprezintă universul în întregul lui. Ea conține într-un fel, deși într-o manieră confuză, reprezentarea tuturor celorlalte monade și a realității în ansamblu. De aceea Leibniz o numește și „un microcosmos" în sine, care „îl exprimă pe Dumnezeu și universul și toate esențele, precum și toate existențele". În *Monadologie* Leibniz se oprește asupra unei comparații care amintește tot de Nicolaus Cusanus: „Și așa cum unul și același oraș, privit din părți diferite, pare mereu altul și e parcă multiplicat de diversele perspective, tot astfel

se face că, din cauza mulțimii infinite de substanțe simple, există oarecum la fel de multe lumi diferite, care nu sînt totuși altceva decît perspectivele acestui unic univers, diferențiate în funcție de punctul de vedere al fiecărei monade în parte."

Fiecare monadă este expresia sau reprezentarea întregului, așa cum există ea de la sine, în mod complet autarhic, în absența oricăror ferestre. Și fiecare monadă tinde să reflecte cît mai mult din univers, în cel mai clar mod posibil. Caracterul individual al monadei este asigurat de ierarhizarea ei în funcție de gradul de confuzie sau de claritate, pentru că fiecare monadă redă clar o parte a universului și neclar o alta, conform punctului propriu de vedere. Leibniz a înțeles și a formulat foarte radical această idee: potrivit unui „principium indiscernibilium", el îi asigură fiecărei monade o maximă individualitate, integrînd-o totodată în întreg prin relația ei cu întregul. Deși Leibniz ține atît la aceste substanțe, concepția lui poate fi considerată totuși, în egală măsură, o concepție bazată pe relații sau funcții: „Fundamentul adevărului rezidă în conexiune."

Desigur, această interpretare a lumii ridică o serie întreagă de dificultăți. Cum se face că această alăturare de monade nu are ca rezultat o totalitate haotică, un întreg dezordonat, fără sens și scop? La această întrebare Leibniz răspunde cu ideea despre „armonia prestabilită".

Tot ce se întîmplă în diversele monade, infinite ca număr, este făcut să concorde de la bun început. Monadele există, ce-i drept, fiecare pentru sine și sînt reale numai în relație reflexivă cu ele însele, dar întrucît toate reprezintă același conținut, deși sub diverse aspecte, monadele se află în concordanță între ele, ca și cum ar ține seama unele de altele, tocmai fiindcă fiecare conține ea însăși realitatea întregului. Fiecare substanță este altfel. Dar în fiecare există, este reprezentat, e prezent universul. Această „armonie prestabilită" nu-și poate avea originea decît într-un singur Creator

care a stabilit și a determinat de la bun început legile lăuntrice ale monadelor și concordanța acestora.

O dată cu aceasta ajungem la ideea de Dumnezeu a lui Leibniz. Ca monadă desăvîrșită, care constă numai în reprezentări clare, Dumnezeu este temeiul adevărurilor eterne, universale și necesare. El este în esență activitate, este Creatorul, sursa armoniei prestabilite. Tot ce se întîmplă în lumea monadelor și le face să concorde provine de la Dumnezeu.

Leibniz n-ar fi un vlăstar al epocii sale dacă n-ar căuta argumentele existenței lui Dumnezeu. Acestea sînt deopotrivă la fel de solide și de slabe ca ale precedesorilor săi. De la transformarea argumentului ontologic al lui Anselm, potrivit căruia ideea de Dumnezeu înseamnă perfecțiune și include ca atare și existența, de la Dumnezeu ca temei al adevărurilor eterne, universale și necesare, așa cum le cunoaștem din matematică, și pînă la caracterul indispensabil al lui Dumnezeu în raport cu contingentul, Leibniz desfășoară un larg instrumentar de argumente logice. Ca toate argumentele logice, ele sînt stringente și totodată inutilizabile. Dar ideea de „armonie prestabilită" ajunge mai departe. Ea străbate ideea fundamentală despre un univers conceput în funcție de ierarhizarea monadelor și pe care omul îl poate cunoaște.

Dumnezeu apare aici ca un mare matematician care a conceput toate legile lăuntrice ale monadelor și pune în concordanță evoluția acestora. Celebra parabolă a ceasurilor explică faptul că, atunci cînd a creat monadele, Dumnezeu a pus totul în concordanță, ca un ceasornicar ce potrivește două ceasuri: așa cum acestea arată mereu aceeași oră în virtutea mecanismului lor intern, tot astfel și raportul dintre trupul și spiritul nostru este susținut de o armonie preexistentă, și la fel evoluția lumii în ansamblu.

Cea de-a treia mare idee pe care a mai adus-o Leibniz este cea a teodiceei. La străvechea problemă a oricărei filozofări

creștine, anume cum poate îngădui un Dumnezeu bun și perfect suferința, Răul și Maleficul din lume, Leibniz răspunde pornind de la faptul că în ansamblul lumii finite nu poate fi totul la fel de perfect. Conform tradiției, Leibniz distinge aici trei feluri de Rău: cel metafizic, cel fizic și cel moral. Primul rezidă în imperfecțiunea oricărei creaturi. Cel de-al doilea este explicat de el prin necesitatea faptului că imperfecțiunea unei părți este necesară pentru perfecțiunea întregului. Iar al treilea, în fond păcatul, rezidă în prețul libertății noastre.

Este posibil ca aici să existe un optimism pe care nu-l putem împărtăși decît cu greu, favorabil belșugului și armoniei întregului. El i-a și adus lui Leibniz ironia amară a lui Voltaire: „S-a dovedit (...) că lucrurile nu pot fi altfel decît sînt, căci, de vreme ce toate au fost create într-un anumit scop, trebuie să fie neapărat cît se poate de folositoare. După cum se știe, nasul există pentru a purta ochelari — de aceea și avem ochelari; picioarele au fost făcute, evident, pentru a purta pantofi — deci avem încălțăminte; pietrele există pentru a fi cioplite și a fi folosite la construcția de castele, iar drept urmare conașul nostru are un castel minunat... Și de vreme ce porcii există pentru a fi mîncați, mîncăm tot anul carne de porc. Așadar, este o prostie să susținem că totul e bine rînduit pe lumea asta; mai degrabă trebuie să spunem că totul a primit sarcini precise."

Desigur, atunci cînd Voltaire reia în *Candide* principiul lui Leibniz că Dumnezeu ne-a plasat în cea mai bună dintre lumile posibile, trebuie să ne gîndim că Leibniz se referă la acest lucru nu atît într-un sens axiologic, cît într-unul aproape matematico-rațional: un Dumnezeu, care n-ar acționa pornind de la ideea de perfecțiune și în virtutea acesteia, n-ar fi Dumnezeu, după cum un matematician desăvîrșit nu poate face decît calcule corecte.

În orice caz, Leibniz a încercat — și se poate spune că a fost ultimul din seria filozofilor premoderni care au făcut

acest lucru — să clădească o concepție despre univers, în cadrul căreia întregul se îmbină într-o totalitate armonioasă prin raportul cu părțile lui și pe baza acestui raport; totodată, întregul este accesibil rațiunii noastre și poate constitui fundamentul acțiunilor noastre. Tocmai de aceea, monadologia lui Leibniz se încheie cu următoarele cuvinte: „Această împărăție a lui Dumnezeu, această adevărată monarhie universală, constituie o lume morală în cadrul lumii naturale, fiind cea mai sublimă și mai divină dintre lucrările Domnului... Această armonie face ca lucrurile să ducă la grație chiar pe căile naturii și ca lumea, de pildă, să fie distrusă și refăcută pe căi naturale în momentele în care o cere ocîrmuirea spiritelor: spre pedeapsa unora și răsplata celorlalte."

Cînd umbrele sau dizarmoniile, luate în sine, acționează ca factori perturbatori, disonanți și generatori de confuzie, ele își schimbă caracterul, de îndată ce sînt privite ca părți ale unui întreg supraordonat.

Această idee profund barocă despre un imperiu ierarhizat, în care lumea se asamblează după principiul unei armonii preexistente, poartă pecetea luării în serios atît a finitului, chiar a celor mai mărunte și mai insignifiante lucruri, cît și a infinitului. Deși lumea e menținută în funcțiune de un mecanism, principiul acestuia ne rămîne totuși ascuns, este un mister. Infinitul este reprezentat, ce-i drept, în finit, dar ca infinit în sine ne scapă. Unitatea diversității, adevărata conciliere a contrariilor, rezidă în Dumnezeu, care reunește în sine toate perspectivele asupra lumii, transformînd astfel lumea într-o diversitate a contemplării divine.

Din monadologia lui Leibniz reiese recunoașterea valorii individuale; modul de existență baroc a concentrat această recunoaștere, împreună cu o afirmare a ceea ce este pămîntesc și ceresc, mai ales în acea atitudine fundamentală, specific austriacă, numită și catolicism baroc. Bucuria de a

trăi și cunoașterea efemerității alcătuiesc aici o sinteză, la fel cum cunoașterea vinei și a păcatului se îngemănează cu cea a mîntuirii. Desconsiderarea realității și, totodată, desfătarea cu aspectele ei plăcute, preferința pentru aparență în detrimentul realității și, în același timp, perceperea realității ca aparență — toate acestea pot fi reunite avînd deplina conștiință a faptului că lumea este pe cît de importantă, pe atît de frumoasă, dacă ne putem plasa între lucruri și, totodată, deasupra lor. Modul în care austriecii conciliază contrariile și se instalează în miezul contradicției întrucît cunosc provizoratul acesteia, care nu poate fi anulat totuși prin nici o acțiune, oricît de fanatică, își găsește aici o expresie integrală și nemijlocită. Leibniz, acest făuritor de dantelării filozofice — deși n-a fost austriac — a anticipat acest mod de a fi al austriecilor nu numai pentru contemporanii săi, ci și pentru întreg viitorul Austriei.

Bernhard Bolzano
sau
Religia ca moralitate

A șovăit mult dacă ar trebui sa se dedice matematicii, filozofiei sau preoției. Iar pînă la urmă a ajuns ceva din toate acestea: un matematician și logician însemnat, un filozof despre care în orice caz un Edmund Husserl spunea că ocupă un loc cu totul unic în bibliografia logicii universale și un preot, acuzat însă de erezie la Roma, unde a fost declarat „pessimo prete" la destui ani după ce disputele sale cu biserica oficială atinseseră deja punctul culminant. Așa cum concepția sa a fost considerată o continuare a

viziunilor lui Leibniz, tot astfel el a fost denumit strămoșul filozofiei austriece. „Realismul" său, atitudinea sa cel puțin antiidealistă și antispeculativă au fost caracterizate ca un fel de îndrumar pentru un Brentano, pentru „Cercul vienez" sau chiar pentru Wittgenstein.

Bernhard Bolzano a fost austriac. Unul tipic, ca să spunem așa. Născut în 1781 la Praga ca fiu al unui negustor de obiecte de artă italian și al unei pragheze, el a studiat mai întîi filozofia, matematica și fizica în orașul natal. Foarte bolnăvicios încă de copil — a fost nevoie să fie educat de profesori particulari —, Bolzano s-a confruntat toată viața cu o constituție fizică firavă, ceea ce nu l-a împiedicat să-și ducă pînă la capăt, cu o mare forță de caracter și cu multă energie, controversele cu conducătorii bisericii și ai statului.

Formarea sa filozofică se produce la început exclusiv pe tărîmul școlii Leibniz–Wolff. Față de filozofia transcendentală a lui Kant, pe care l-a studiat totuși riguros, sau chiar față de idealismul lui Hegel nu are la început decît o atitudine ironică. Multă vreme chiar preoția, religia creștină în general i se par mai curînd o sursă de îndoială. El observă chiar „că atunci cînd am început să studiez teologia nici nu mă hotărîsem neapărat să îmbrățișez cariera preoțească. În plus, nu eram nici măcar foarte convins că și religia, al cărei propovăduitor urma să devin alegînd această profesie, ar deține adevărul și ar avea un caracter divin." În schimb, refuză categoric intrarea într-un ordin religios. Prietenului său Stoppani, care o apucase pe această cale, îi este dat să audă de la el: „Acest legămînt constă în faptul că promiți să-ți subordonezi toate faptele voinței superiorului; în acest fel libertatea omului este pierdută. Membrul ordinului este (...) o mașină, iar prelatul — forța motrice a acesteia."

Pe cînd ezita între o activitate didactică universitară ca matematician și postura de cleric, se ivește deodată posibilitatea de a încerca să obțină o catedră specială de filozofie

a religiei la Facultatea de filozofie a Universității din Praga. Ne aflăm în epoca restaurației postiozefiniene; regimul vienez intenționează să pună sub control tendințele liberale și iozefiniene subconștiente. Bolzano a văzut în aceasta o posibilitate „de a fi mai folositor prin prelegeri de religie decît ar fi putut fi vreodată prin cele de matematică"; el a solicitat postul și, după ce obținuse în decurs de o jumătate de an atît titlul de doctor în filozofie cît și hirotonisirea, a fost numit profesor.

Desigur, influența concepției lui Bolzano s-a manifestat mai puțin prin prelegerile sale și mai mult prin predicile duminicale, pe care era obligat să le țină în calitatea sa de catihet al universității. Cu aceste prilejuri putea să-și expună foarte eficient ideile iluministe, și în primul rînd opiniile despre legătura substanțială dintre religie și moralitate, idei ce păreau aproape revoluționare nu numai în domeniul eticii sociale. Nu-i de mirare că denaturarea evidentă a destinației inițiale, complet diferite, a catedrei de filozofie a religiei, a devenit curînd de notorietate: din punct de vedere vienez, lupul fusese pus de fapt paznic la stînă. În plus, Bolzano a făcut imprudența de a nu preda după manualul recomandat oficial al lui Jakob Frint, preotul palatului imperial de la Viena și duhovnicul împăratului, ci pe baza propriilor caiete de curs.

Firește, Bolzano a găsit și sprijin: printre funcționarii de stat și clerici existau în taină destui iozefinieni și chiar francmasoni care au încercat să-și țină mîna protectoare deasupra lui, în vreme ce în Boemia se putea observa constituirea unei opoziții față de regimul central de la Viena. Bolzano a reușit să obțină permisiunea de a conferenția după propriile caiete de curs. Deși denunțat, el a izbutit să respingă la început intrigile îndreptate împotriva sa. (Universitarii, mai ales în Austria, n-au oricum obiceiul să țeasă intrigi prea inteligente — iar această tradiție s-a păstrat.)

Curînd s-a amestecat însă și biserica în disputele generate de Bolzano. Cel care a intervenit în mod special a fost nunțiul de la Viena, preocupat să elimine consecințele bisericii iozefiniene, recunoscute de stat, în avantajul restaurației papale. La aceasta s-au adăugat mișcările studențești; ele au oferit prilejul unei intervenții, ca și uneltirile lui Michael Fesl din Leitmeritz, probabil cel mai înfocat discipol al lui Bolzano. Medicul personal al împăratului, baronul Stifft, a putut fi atras de partea adversarilor lui Bolzano. Raportul său către împărat vorbea despre o tendință îngrijorătoare a concepției lui Bolzano, incompatibilă cu spiritul învățăturii catolice. În 1819 s-a ajuns în sfîrșit la destituirea lui Bolzano. În același an Hegel i-a scris soției sale după ce văzuse *Bărbierul din Sevilla* de Rossini la Hofoper din Viena: „Cîtă vreme am bani pentru opera italiană, nu voi mai pleca din Viena."

Desigur, o dată cu demiterea de la catedră, disputa în jurul lui Bolzano n-a luat nicidecum sfîrșit: mai întîi e pusă în joc situația lui Michael Fesl, care, acuzat de înaltă trădare, este adus în lanțuri la Viena și închis la Mînăstirea șerbilor. Abia după mulți ani de la „retractarea" sa, cel mai devotat discipol al lui Bolzano a fost pus în libertate. Desigur, Bolzano putea conta pe sprijinul unor cercuri largi, îndeosebi pe cel al nobilimii provinciale din Boemia, care a văzut în cauza lui și o problemă a regatului Boemiei. El a trebuit totuși să răspundă în fața unei comisii consistoriale, iar pentru scurt timp s-a aflat chiar sub supravegherea poliției, pînă ce, în fine, procesul împotriva lui s-a încheiat formal în 1825, o dată cu recunoașterea de către el a formulelor religioase adoptate de Conciliul de la Trento.

Este posibil ca îndepărtarea din învățămînt să fi fost chiar favorabilă evoluției concepției sale, nu în ultimul rînd datorită sănătății precare încă din fragedă copilărie. Se pare chiar că ar fi sărbătorit ziua destituirii sale, pentru că acum putea trăi „fericit de timpul liber cîștigat, într-o izolare atît de

benefică, scutit de toate gîlcevile din lume". Într-o similitudine aproape uimitoare cu Kant, și el își împarte viața într-o manieră cam pedantă. Obișnuiește să contabilizeze conștiincios orice fleac. Și să lucreze douăsprezece ore pe zi.

Trăind retras pe moșia unei familii de prieteni din sudul Boemiei, Bolzano s-a aflat într-o vie corespondență cu o serie de discipoli și prieteni care nutreau un mare respect față de „înțeleptul din Praga". Aici a fost creată acea operă cu care a început renașterea lui Bolzano din zilele noastre, *Doctrina științei*, al cărei titlu pornește intenționat de la lucrarea omonimă a lui Fichte, fiind totodată profund diferită de aceasta, o carte în fond greoaie și complicată, în care a schițat printre altele un fel de fundamentare semantică a logicii. Din cauza cenzurii austriece, ea nu a putut să apară decît în 1837, în Germania, în urma unor împrejurări neobișnuite. De un destin asemănător a avut parte *Lehrbuch der Religionswissenschaft* (*Manual de știință a religiei*), publicat anonim de către discipolii săi. În ultimii ani de viață Bolzano a participat activ la viața științifică pragheză, deși era urmărit în continuare ca suspect; totodată, potrivit atitudinii sale fundamental iluministe, s-a implicat în problemele sociale. El reflectează îndelung la însușirile pe care trebuie să le avem pentru a contribui la ameliorarea condițiilor de trai ale umanității. Încă din *Büchlein vom besten Staate, oder Gedanken eines Menschenfreundes über die zweckmäßigste Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft* (*Cărticica despre cel mai bun stat sau Gîndurile unui filantrop cu privire la cea mai eficientă organizare a societății burgheze*), scrisă în anii '30 ai secolului al XIX-lea și publicată, desigur, abia la mulți ani după moartea lui, Bolzano începuse să susțină idei revoluționare pe tărîm social, în prim-plan aflîndu-se revendicarea egalității tuturor oamenilor. Bolzano a mai apucat să vadă prăbușirea regimului de restaurație al lui Metternich în 1848, înainte de a muri în luna decembrie a aceluiași an.

Născut în anul în care Iosif al II-lea — acel împărat nefericit care părea animat de o adevărată aviditate de a-și ferici popoarele și care a eșuat aproape de fiecare dată în aceste strădanii — emisese patenta de toleranță religioasă, Bolzano a fost considerat primul filozof austriac independent. Poate că atitudinea sa realistă, respingerea filozofiei transcendentale și a idealismului — în 1781, anul său de naștere, apare *Critica rațiunii pure* de Kant — sînt de fapt niște caracteristici de bază ale filozofării austriece. Tocmai în această perioadă cuprinsă în intervalul de timp în care a trăit Bernhard Bolzano se împletesc în spațiul austriac Iluminismul și antiiluminismul, tendințele restaurației se opun celor liberale și apar atît un naționalism romantic cît și unul totalmente militant în plan politic. Perioada zguduirilor produse de Revoluția franceză și de războaiele napoleoniene se încheie cu restaurarea „Sfintei alianțe", cu epoca premergătoare Revoluției din martie 1848 și cu statul polițienesc al lui Metternich, cînd idila de tip Biedermeier, destul de des prost înțeleasă, merge mînă în mînă cu o producție artistică și științifică de-a dreptul explozivă.

Bolzano este pătruns adînc de cuvintele de ordine ale Iluminismului. Chiar dacă valul de reforme declanșate de Maria Tereza și radicalizate de Iosif al II-lea își pierduse forța motrice, iozefinismul reprezintă un curent spiritual important și o atitudine fundamentală care continuă să se manifeste cel puțin în țări ca Boemia sau chiar Ungaria. În mod îndreptățit, acest iozefinism tîrziu poate fi interpretat și ca liberalism timpuriu, așa cum s-a manifestat el mai ales în Boemia sub forma unui catolicism reformator. Bernhard Bolzano este cel mai marcant reprezentant al acestuia. Bolzano însuși și-a văzut întotdeauna opera ca pe un tot unitar: dispozitivul logico-matematic și componenta iluminist-catolică, uneori social-revoluționară, nu pot fi despărțite una de alta.

Pare aproape o ironie a istoriei faptul că doctrina științei a lui Bolzano, deloc ușor accesibilă, este redescoperită astăzi, fiind privită ca o piatră de hotar în istoria logicii, în pofida unor ciudățenii de tot felul și a unor demonstrații ce pot fi cu greu împărtășite. Demersurile cognitive ale lui Bolzano în domeniul eticii și al filozofiei religiei, demersuri care au anticipat, în unele privințe într-un mod aproape uimitor, tendințele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican și deschiderea spre lume a bisericii din zilele noastre, au fost, în schimb, date uitării.

Fără îndoială, metafizica lui Leibniz și teoria acestuia despre substanțe alcătuiesc fundalul metafizic pentru *Doctrina științei* a lui Bolzano. Desigur, metafizicianul Bolzano se află mult în urma logicianului, chiar dacă teoria despre reprezentări, adevăruri și propoziții în sine — o teorie ale cărei influențe se întind ulterior pînă în fenomenologia lui Husserl — se găsește într-o strînsă legătură cu poziția sa metafizică fundamentală. Eliminarea de către Edmund Husserl a psihologismului din logică își are rădăcinile în ideile de bază ale lui Bolzano, oricît de ezoterice ar părea acestea. Aici Bolzano pleacă de la premisa că adevărul este preexistent cunoașterii noastre și, drept urmare, ar putea fi descoperit și conceput, rămînînd însă valabil în sine.

În centrul doctrinei sale despre știință se află propozițiile și reprezentările în sine, pe care Bolzano le distinge și le diferențiază de fenomenele psihice. Reprezentările și propozițiile în sine există chiar independent de conștiință, indiferent dacă sînt sau nu concepute și exprimate de către cineva. Într-un mod asemănător, Bolzano face distincția între comunicarea sau expresia lingvistică și aceste reprezentări: ele pot fi concepute sau exprimate, dar independent de acest fapt ele există ca esențe în sine. Această doctrină despre esențele ideale s-a îndreptat astfel împotriva oricărui empirism și subiectivism din logică: „Printr-o propoziție în sine nu înțeleg decît un enunț oarecare despre existența sau

nonexistența a ceva, indiferent dacă acest enunț este adevărat sau fals, dacă a fost sau nu formulat de cineva în cuvinte, ba chiar indiferent dacă a fost măcar conceput sau nu."

La prima vedere, toate acestea nu par să impresioneze prea mult. Intenția lui Bolzano, determinantă ca orice intenție a unei filozofări importante, este pe cît de modestă, pe atît de bogată în consecințe: „Cum ar fi dacă logica ar trebui să stabilească legi valabile nu numai pentru adevărurile concepute (ideile adevărate, cum mai sînt numite ele), ci și pentru adevăruri în general? Dacă nu numai propozițiile concepute (ideile), ci și propozițiile în sine, indiferent dacă ele sînt concepute de cineva, ar constitui un obiect asupra căruia trebuie extinsă valabilitatea regulilor logicii?"

Prin aceasta, Bolzano nu numai că respinge orice subiectivism, chiar subiectivismul transcendental al lui Kant, ci îi și conferă științei filozofice un caracter strict obiectiv. El însuși este convins că astfel ne aflăm în situația „de a determina în mod obiectiv o mulțime de concepte neexplicate pînă acum sau explicate doar incorect, precum cele de experiență, apriori, posibil, necesar, contingent, probabil și multe altele".

Diferențiind reprezentarea în sine de obiect și de expresia lingvistică, Bolzano anticipează, de exemplu, distincția făcută de Gottlob Frege între expresie lingvistică, sens și semnificație, distincție ce va deveni atît de importantă pentru Wittgenstein, dar și pentru Russell.

Firește, putem recunoaște aici și reminiscențe din vechea teorie aristotelică a formelor, căreia în fond Bolzano îi rămîne îndatorat. Delimitarea acestor propoziții, reprezentări și adevăruri în sine de cuvintele care le desemnează și de actele subiective prin care ele sînt concepute anticipează în orice caz evoluțiile logicii sau ale logicii matematice, fundamentînd totodată analiza limbajului sau semantica din zilele noastre.

Pe de altă parte, *Doctrina științei* este scrisă numai cu intenția de a înlătura, într-o manieră tipic iluministă, ignoranța și eroarea: încă din prefață Bolzano își exprimă speranța că prin progresul cunoașterii pot fi reduse nenumărate necazuri. Această legătură strînsă între atitudinea sa logico-epistemologică fundamentală și convingerea sa morală și religioasă își găsește expresia, printre altele, și în teza potrivit căreia adevărurile în sine, bunăoară cele cuprinse în legea morală, trebuie respectate pînă și de Dumnezeu, dacă e ca el să rămînă ființa perfectă.

Mai ales în predicile înălțătoare pe care le ținea în fiecare duminică în calitate de catihet al universității, Bolzano a schițat o moralitate cu accente iluministe, care pare uneori să transforme treptat religia într-o funcție a eticului. În *Manualul de știință a religiei*, el înțelege prin religie „nu așa cum se întîmplă adesea, o simplă învățătură despre Dumnezeu, ci chintesența tuturor acelor păreri și teorii umane (...) care au o influență asupra virtuții și fericirii". Într-una dintre amintitele predici din 1813, el numește religia, poate și mai pregnant, „chintesența acelor adevăruri care ne conduc spre virtute și fericire". Să mai fie de mirare cînd chiar unii critici binevoitori din sfera catolicismului interpretează aceasta în sensul unui raționalism și eudemonism exagerat? Episcopul Vorwerk din Bautzen îi scria astfel celui mai devotat discipol al lui Bolzano, Fesl, la zece ani după moartea acestui „Leibniz din Boemia": „Admir pătrunderea filozofică a doctorului Bolzano, corectitudinea cu care expune majoritatea dogmelor religioase în sine, ca și reliefarea viguroasă și minunată a utilității morale a acestora. În schimb, nu mă pot împăca cu mai multe dintre părerile lui și le consider chiar șubrede din punct de vedere spiritual și moral, ba chiar îngrijorătoare. După el, credința înseamnă ceva numai în măsura în care este folositoare din punct de vedere moral, nu însă și pentru că este adevărată. Intenționat el abandonează total problema adevărului. Deși

Sfînta Scriptură este numită un izvor de cunoaștere, ea este tratată de fapt doar ca o carte înălțătoare."

În realitate, țelul lui Bolzano în ceea ce privește dogma religioasă este cu precădere acela de a evidenția conținutul moral și chiar social al religiei. În ciuda faptului că recunoaște conținuturile materiale ale revelației, el ajunge uneori pînă acolo încît privește însăși religia revelației după un criteriu moral. Teoria sa despre „adevărurile în sine" scoate în prim-plan simbolicul figurativ ca pe ceva existent numai „pentru noi", realizînd astfel, de fapt, un fel de demitizare a adevărurilor revelate. La primatul legii morale, Bolzano nu renunță sub nici un chip. Accentuînd aspectele concrete ale moralității, el se dovedește un autentic discipol al lui Leibniz: din toate acțiunile posibile trebuie alese întotdeauna cele care favorizează cel mai mult binele colectivității. „Fă tot binele de care ești capabil!" sună o altă formulare, deosebit de concisă, a acestei legi morale. Desigur, uneori și aceasta cade în pedanterie. De pildă, însemnările din 1807 pentru o etică destinată studenților conțin 160 de paragrafe și oferă indicații pentru toate situațiile de viață posibile. Bolzano îndeamnă aici la progrese pe calea virtuții printr-un permanent examen de conștiință. Totalmente pătruns de un optimism rațional de tip iluminist, Bolzano crede că prin „desăvîrșirea puterii de judecată, înlăturarea prejudecăților păgubitoare și răspîndirea cunoștințelor folositoare" poate fi inițiată o reformă socială care conține cîteva revendicări și cuvinte de ordine cu o rezonanță cam revoluționară pentru începutul secolului al XIX-lea. Utopia socială a lui Bolzano este animată de cele mai bune intenții — ca aproape orice proiect de acest fel —, dar are și unele trăsături totalitare. El este călăuzit de o idee moderată despre egalitatea tuturor cetățenilor unei comunități: egalitatea perfectă în toate drepturile și obligațiile n-ar fi nici de dorit, și nici posibilă. Dar toți oamenii ar avea dreptul inalienabil la „o fericire pămîntească și la desfătarea cu toate bunurile pe care

Dumnezeu le-a dăruit oamenilor pe pământ". Aici Bolzano nu se sfiește să considere lezarea acestor drepturi la egalitate „o înaltă trădare a drepturilor sfinte ale umanității" și să citeze — ca în predica ținută în 1812, în duminica Floriilor — pilda lui Iisus pentru situațiile în care împotrivirea în fața unei autorități nedrepte și tiranice apare de-a dreptul ca o datorie.

Excesul de bogăție trebuie respins în viitorul organism al statului, la fel ca privilegiile acordate în funcție de origine. Activitatea cetățenilor acestei comunități trebuie să vizeze Binele întregii societăți și fiecare cetățean sănătos are datoria să lucreze pentru colectivitatea respectivă. Faptul că această concepție despre stat vădește multe dintre trăsăturile unei vaste instituții de educație generală își are temeiul în raționalismul iluminist al lui Bolzano, la fel cum caracterul lui accentuat laic se datorează separației dintre biserică și stat în sensul iozefinismului; desăvîrșirea morală este supremul scop al acestei comunități umane ai cărei cetățeni sînt considerați totuși mai degrabă ca niște minori și par să aibă nevoie de o educație și o îndrumare permanentă.

Cu toată recunoașterea marii seriozități morale a lui Bolzano — el a căutat de asemenea să contribuie la o mulțime de ameliorări practice ale condițiilor sociale, iar viața sa personală oferă numeroase exemple în sensul angajamentului său social —, nu poate fi negată în totalitate impresia că propria-i concepție etică nu ia în seamă într-un mod tranșant omul real. Ea se orientează mai curînd după o formă ideală de om, secularizată din perspectivă raționalistă și creștină; totodată, filozofia religiei și doctrina științei pe care le promovează Bolzano au multe trăsături constructive.

Cam la fel stau lucrurile și în privința încercărilor sale de a apl[illegible]na conflictul dintre naționalități, iscat în special în Boemia în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Bazîndu-se pe convingerile exprimate în *Doctrina științei*, Bolzano poate

să relativizeze liniștit tocmai acea deosebire a limbilor între ele, considerată foarte importantă în conflictul dintre naționalități; fiind absolut fermecat de ideea lui Leibniz privitoare la o „mathesis universalis", concepția romantică despre limbă ca expresie a spiritului național i se pare străină și suspectă. Modul în care sînt denumite lucrurile este complet arbitrar, iar diferența dintre limbi este pentru el absolut neesențială. De aceea Bolzano, care a fost bilingv din tinerețe, condamnă cît se poate de categoric dorința de supremație a unui popor asupra altuia. Dragostea absolut respectabilă și considerabilă pentru un popor sau altul n-ar trebui să degenereze în asuprirea altor popoare. Bolzano a înțeles exact problematica naționalităților care compuneau imperiul austro-ungar, dar a arătat și avantajele acestei conviețuiri socotite de mulți ca o comunitate forțată. Este caracteristic că în 1939, la preluarea Universității din Praga de către „Reich", ministrul educației din Germania lui Hitler se îndrepta încă împotriva lui Bolzano, care cu o sută de ani înainte se opusese categoric duhului necurat al naționalismului.

Speranța într-o limbă universală, într-o unificare tot mai pronunțată a limbilor, constituie firul conducător al reflecțiilor lui Bolzano aflate în strictă opoziție cu naționalismul romantic, așa cum este reprezentat el bunăoară de Friedrich Schlegel, care în epoca restaurației s-a aflat în legătură cu cercul lui Clemens Maria Hofbauer și pentru scurt timp a fost chiar secretar aulic la cancelaria imperială din Viena. Prelegerile vieneze ale lui Schlegel au fost, într-adevăr, bine apreciate, dar planurile sale vaste, de la înființarea unei academii științifice pînă la numeroase reviste, au pierdut repede sprijinul lui Metternich.

În opoziție cu acesta, Bolzano a încercat să intervină și în fața naționalismului ceh și a panslavismului care izbucniseră în acele zile premergătoare Revoluției din martie 1848. Și în această privință Bolzano a rămas să strige de

unul singur în pustiu, ca toți cei care au chemat la reconciliere în conflictul dintre naționalități, în condițiile consolidării fronturilor. Pentru el era de la sine înțeles că patriotismul absolut respectabil nu presupune nici un fel de naționalism. Astfel, într-una dintre predicile sale, de pildă, el le adresează cehilor și germanilor un apel înflăcărat la reconciliere: „Boemi și germani! Trebuie să formați un popor; puteți fi puternici numai dacă vă uniți prietenește. Trebuie să vă priviți și să vă îmbrățișați ca niște frați. Să învețe fiecare limba celuilalt doar ca să se împrietenească mai bine, fiecare să-i împărtășească celuilalt cunoștințele și ideile sale, frățește și fără reținere!"

Bolzano ar fi vrut să stăvilească în egală măsură mesianismul slav, individualismul maghiar și aroganța germano-austriacă. Nu-i de mirare că în această privință el se afla în evidentă opoziție cu spiritul epocii: doar puțini au luat în serios apelurile lui cu tentă universalistă — printre aceștia se numără de exemplu cehul Purkyně, cu apelul său *Austria poliglotta*, precum și Adalbert Stifter, care i-a ridicat un monument lui Bolzano în *Piatra de var* (din culegerea *Pietre multicolore*).

Faptul că în evoluția ei ulterioară concepția lui Bolzano reia mereu tema naționalismului ceh — fiind combătut, desigur, de patrioții radicali — adevărește o dată în plus profeția lui; după ce glasul lui Bolzano nu s-a mai făcut auzit, monarhia dunăreană a cunoscut evoluții fatale. Din această perspectivă, filozofia socială a lui Bolzano ar fi putut deveni chiar filozofia acestui stat multinațional. Ceea ce i-a insuflat lui Bolzano asemenea gînduri este, din nou, spiritul unui universalism realist. Oricum, acest filozof austriac a conceput în perioada de maximă înflorire a filozofiei transcendentale și a idealismului german un sistem fundamentat nu pe o teorie a cunoașterii, a reprezentărilor, a eului sau a spiritului, ci pe adevărurile în sine, care ne călăuzesc gîndirea și existența.

Opera lui Bolzano a trebuit să aștepte mult pînă să fie redescoperită, chiar dacă renașterea lui inițiată în zilele noastre nu reprezintă primul val al resurecției ideilor sale. Încă de la începutul secolului XX, în primul rînd reprezentanții așa-numitei „teorii a obiectului", adunați la Graz în jurul lui Alexius Meinong, s-au ocupat de opera lui și i-au continuat ideile, influențați, ce-i drept, și de Brentano. Desigur, înrîurirea lui Bolzano asupra spiritualității austriece nu poate fi constatată decît difuz, la nivelul subconștientului. Dar poate chiar de aceea, acest singuratic gînditor din Boemia atestă, o dată în plus, faptul că în spațiul austriac îi este deosebit de greu să se impună tocmai gîndirii austriece. Desigur, alături de multe alte motive, invocate adesea, poate că la aceasta contribuie și tendința austriacului de a aștepta mai întîi cu răbdare și de a lua la cunoștință chestiunile de mare actualitate care tocmai sînt colportate pe piața opiniei publice, abia după ce în altă parte lumea a început deja să se intereseze de alte noutăți. În cazul lui Bolzano, aceasta este, fără îndoială, o nedreptate.

Anton Günther
sau
Adevăratul filozof al romantismului austriac

Bolzano îl numea un fantast, operele lui au fost puse la index, iar Franz Exner, care împreună cu Leo Graf Thun și Hermann Bonitz a înfăptuit marea reformă școlară și universitară din anii '50 ai secolului al XIX-lea, scria despre el: „La Viena Günther a întemeiat o școală filozofico-teologică; aceasta păzește saivanul unicei mîntuiri cu oleacă de erudiție, oarece isteține și multă grosolănie." Alții însă

l-au lăudat socotindu-l un „Hamann vienez" sau ultimul filozof catolic independent din Austria.

Marea vitalitate a ideilor, a gîndurilor și a teoriilor filozofice austriece din perioada premergătoare Revoluției din martie 1848 a făcut din Anton Günther un exponent al romantismului catolic, în care se regăsesc, într-o stranie sinteză, elemente aproape contradictorii. Încercarea sa de a făuri „o filozofie creștină (...) clădită pe ideile transcendenței divine, ale creației și dualismului creaturilor" preia multe elemente din romantismul catolic al lui Friedrich Schlegel, Adam Müller și Franz von Baader, disociindu-se printr-o polemică înverșunată de toate curentele idealiste. Aici el se întîlnește, pe de o parte, cu Iluminismul austriac și cu iozefinismul tîrziu, iar pe de altă parte, cu romantismul, fără a se asocia cu misticismul sentimental al acestuia. Clemens Maria Hofbauer, sfîntul protector al Vienei, care, cu opera sa de înnoire a catolicismului, nu s-a putut stabili, cît a trăit, decît în afara Austriei — ordinul redemptoriștilor, condus de el, este admis la Viena abia la cîteva zile după moartea sa, iar arhiepiscopul Vienei îi impune încă din 1815 interdicția de a mai predica timp de un an, dar Hofbauer adună în jurul său, în ciuda tuturor greutăților, romantismul catolic vienez și chiar restaurația —, îl atrage la început pe Günther. El audiase deja prelegerile lui Bernhard Bolzano. Misiunea națională și activitatea de predicator ale lui Hofbauer au contribuit neîndoielnic la o înnoire a catolicismului în Austria. Desigur, Günther a fost animat de alte ambiții decît Hofbauer, care era însuflețit de o pietate profundă și se dedicase cu totul imperativului de a acționa în spiritul iubirii creștine. Günther a fost socotit un „Augustin" al cercului lui Hofbauer. În toate scrierile sale se simt o neliniște spirituală și o anumită înverșunare.

Născut în 1783 în nordul Boemiei în condiții extrem de modeste, Günther a putut studia jurisprudența grație mai multor protectori și s-a îndreptat abia mai tîrziu spre

teologie. Este hirotonisit abia la 37 de ani, după o îndelungată activitate de profesor particular la diverse familii princiare și de colaborator la diferite publicații, printre care *Gazeta literară vieneză* și *Gazeta teatrală din Viena*. O recenzie publicată în aceasta din urmă duce la celebra controversă cu Grillparzer, a cărui dramă *Străbuna* îl face pe Günther să se întrebe dacă poate exista un fel de destin creștin în comparație cu destinul irevocabil din tragediile antice.

În mod ciudat, după contactul său cu cercul lui Hofbauer și absolvirea studiilor teologice la Györ, Günther nu intră în congregația redemptoriștilor, ci își încearcă forțele, în 1821, ca novice la iezuiți. Evident, acest ordin, care, spre deosebire de cercul lui Hofbauer, nu se dedicase unei misiuni naționale, ieșea mai degrabă în întîmpinarea preocupărilor sale speculative. Cu toate acestea noviciatul său nu durează mult. În 1824 Günther se desparte deja de iezuiți și între 1827 și 1848 deține la Viena postul de cenzor al lucrărilor filozofice și de filozofie a religiei, o funcție cam stranie, avînd în vedere intențiile lui. În același timp formează tot la Viena un cerc din care fac parte, printre alții, doctorul Pabst și directorul Institutului de medicină veterinară, Veith, care ulterior a intrat în ordinul redemptoriștilor, devenind unul dintre cei mai importanți predicatori din Viena. Și teologul Carl Werner a fost membru al cercului lui Günther.

Tentativa lui Günther de a pune de acord adevărurile dogmatice cu filozofia epocii sale cunoaște o adeziune entuziastă mai ales în Germania. Universitățile din Berlin și Bonn îi oferă cîte o catedră, Sailer și Görres intervin pentru el la München. În schimb, Günther spera să fie chemat la Universitatea din Viena, dar numirea sa a fost dejucată de unele cercuri clericale. În anul 1848, prăbușirea restaurației catolice și a iozefinismului a dat un imbold cercului lui Günther. În cele din urmă, ascensiunea curentului

ultramontan duce desigur, după lungi controverse și confruntări, la condamnarea de către papă în 1857 a doctrinei lui Günther și la punerea la index a operelor sale, reproșîndu-li-se erori în determinarea raportului dintre credință și cunoaștere, în conceperea trinității, a creației și a teoriei grației divine. În 1863 Günther a murit la Viena.

Duritatea și înverșunarea cu care și-a susținut ideile nu numai că i-au adus numeroși dușmani, ci au făcut ca scopul pe care și-l propusese, acela de a reconcilia credința cu cunoașterea, condamnînd totodată filozofia occidentală, să fie greu de urmat în multe privințe. Günther nu e zgîrcit cu criticile violente la adresa filozofiei din epoca sa, în special a idealismului german: astfel, el scrie în *Vorschule der spekulativen Theologie des positiven Christentums* (*Noțiuni introductive pentru o teologie speculativă a creștinismului pozitiv*) că Fichte a lăsat ceasul ideilor spiritului reflexiv fără greutățile conceptului de Dumnezeu, iar Schelling fără pendulul libertății. De atunci, acest ceas nu mai este capabil să măsoare eternitatea. Pentru Günther, atît raționalismul iluminist cît și fideismul care aruncă peste bord orice rațiune nu țin seama de adevărul raportului dintre cunoaștere și credință. În fond, acesta trebuie conceput în opoziție cu soluțiile căutate pînă atunci.

Dar pentru Günther, filozofia se află încă de mult pe un drum greșit: figura pe jumătate reală, pe jumătate fictivă a lui Molinari, confratele său din noviciatul iezuiților galițieni, care a trebuit ca, după ce scrisese o carte, să îngăduie ca manuscrisul să-i fie distrus de superiorul său și care a murit nebun, este folosită de Günther ca pretext pentru a-i imputa filozofiei de la Platon încoace o eroare fundamentală par excellence: panteismul.

Molinari își intitulase cartea *De communi sanctorum patrum errore*, iar ideile lui Günther evoluează într-o direcție asemănătoare cînd îi reproșează scolasticii îmbibate de neoplatonism că a rămas o doctrină a imanenței. Günther

caută să atragă din nou atenția întregii filozofii creștine asupra faptului că păcatele și mîntuirea sînt evenimente decisive, pe care trebuie să le luăm foarte în serios. O filozofie „a creștinismului pozitiv" trebuie ca atare să trateze cu maximă seriozitate diferențierea creației. Dualismul radical pe care Günther îl dezvoltă bizuindu-se pe Descartes adîncește la maximum prăpastia dintre om și Dumnezeu. Günther se delimitează astfel în mod intenționat de încercările orientate spre unitate ale unui Schelling ori Hegel, îndărătul cărora el presupune elemente de panteism.

Pentru Günther, omul este „o asociere", o sinteză între existența spirituală și cea fizică. Günther pune un preț deosebit pe asemănarea omului cu Dumnezeu. În aceasta el vede reunite ambele sfere ale existenței: „Omul este copia desăvîrșită a lui Dumnezeu în lumea creației, în măsura în care el reunește în sine tot ce este aidoma și ce contrastează în cele două sfere ale universului. Tocmai pentru că se percepe ca fiind condiționat, finit, omul descoperă și dependența condiționării sale de un necondiționat, de Dumnezeu." De la Descartes Günther preia și ideea de a pleca de la conștiința de sine, care se percepe ca fiind condiționată și finită; de aceea ea poate sesiza infinitul, care o condiționează. „Omul nu este o ființă simplă, ci una dublă; el este o asociere a marilor opoziții din univers; în om se întîlnesc spiritul și natura pentru ca el să constituie cheia de boltă a creației, ca spiritul să devină lumină, ochiul naturii, și să dispună în mod liber de ea, iar natura, la rîndul ei, împăcată cu spiritul, să se înalțe la personalitatea și libertatea acestuia."

Desigur, Günther — iar aici, în mod curios, intră în discuție nu doar motive romantice, ci și idealiste, care își au originea în filozofia transcendentală — barează drumul unei gnoseologii ascendente în sensul unei „analogia entis": dacă e să fie cunoscut un Dumnezeu cu adevărat transcendent, pentru aceasta este nevoie de o ascensiune în cunoașterea ideilor, prin care omului i se dezvăluie propriul eu finit,

însă la nivelul condiției sale de a fi o creație. Aici Günther se vede iarăși într-o opoziție netă cu idealismul german pe care îl caracterizează, cu o formulare cam complicată și bombastică, în revista *Lydia*, editată de el: „În atotputernicia grației Lui, Dumnezeul de dincolo (...) a putut fi menținut doar atîta timp cît a fost stabilit nu numai ca principiu absolut, ci și ca persoană (ca principiu desăvîrșit)... Dar de vreme ce acea desăvîrșire n-a mai fost transpusă în Dumnezeul de dincolo, ci în refracțiile de dincoace ale soarelui spiritelor, adică în spiritele din lumea oamenilor (și anume, ca urmare a unui proces universal în care Dumnezeu a fost conceput ca fiind angajat într-un proces de autodesăvîrșire), și-a găsit sfîrșitul și viziunea despre atotputernicia lipsită de împotrivire a grației divine. Libertății spiritului divin pe latura umană a persoanei sale trebuia să i se atribuie acum nu numai o parte din problema mîntuirii, ci aceasta să-i fie conferită ei, în exclusivitate."

Günther își bate mereu capul cu următoarea problemă: cum poate fi conceput Dumnezeu ca persoană creatoare transcendentă, rămînînd totuși legat de lume, văzută ca o creație, și cum putem determina în mod adecvat diferența dintre Creator și creație? Răspunsul său, care ne introduce în teologia mîntuirii și în cristologie, se oprește la caracterul spiritual al conștiinței eului sau al conștiinței de sine, prin care omul se cunoaște pe sine în toată limitarea lui. Uneori, Günther încearcă să regîndească acest raport, căutînd noi formulări și făcînd apel la limbajul idealismului pe care îl respingea și îl combătea: „Conform principiului panteist, lumea este un reziduu necesar; conform teismului, un produs liber al divinității în cauzalitatea ei absolută și conștientă de sine."

Günther încearcă să aprofundeze pe baza acestei concepții dualiste problema păcatului și a Răului. În fond, pentru el nu există decît un singur păcat, acela de a ignora și suprima propria condiție umană de a fi o creație: prin

păcatul originar s-au produs un abuz al libertății umane și înălțarea de sine a omului la absolut. Prin aceasta însă, omul își pierde poziția unică în raport cu natura, se pierde pe sine și își pierde libertatea, ajungînd astfel într-o falsă relație cu natura. Într-o manieră foarte apropiată, dar și în netă opoziție cu filozofia naturii a lui Schelling, Günther caută să mențină prin ideea sa despre creație și mîntuire prăpastia dintre Creator și creație, construind totodată o punte către mîntuirea omului. Aici, pentru el, un rol hotărîtor îl are persoana istorică a lui Hristos. Măreția omului Iisus trebuie repusă în adevărata ei lumină: „Hristos este revelația esențială și fundamentală, fiul lui Dumnezeu în carne și oase... Deși natura divină a Mîntuitorului este mai presus, ca rang și esență, de natura lui umană, de condiția lui de a fi o creație, totuși natura divină nu discreditează natura umană, transformînd-o într-o chestiune secundară." El rînduiește pînă la urmă și libertatea existenței noastre, pe care Günther nu vrea s-o știe înțeleasă în nici un caz sub forma unei autonomii: în opoziție cu Iluminismul, el consideră că spiritul uman nu este un autolegiuitor, ci, cel mult, un descoperitor al legilor.

Este posibil ca prăpastia trasată de Günther între om și Dumnezeu și ca menținerea lui la un dualism prefigurat de Augustin și susținut de Descartes să fie văzute în opoziție cu tendințele conciliatoare din idealismul german, pe care el le interpretează drept panteiste. Situată inițial pe poziții romantico-restauratoare, școala lui Günther a evoluat tot mai mult spre o școală catolico-liberală, ale cărei tendințe antiscolastice aveau să îi creeze curînd mari dificultăți în relațiile cu Roma. Discipolul și prietenul său Pabst lansase la Tübingen cuvîntul de ordine în legătură cu aspirațiile acestui Hermes privitoare la reforma catolicismului: „Cînd știința apare ca religie, ea poate și trebuie să fie depășită doar de religie ca știință." În 1830, în cartea sa *Omul și evoluția lui*, același Pabst care, ca medic, se afla în contact

cu școala medicală vieneză din perioada premergătoare Revoluției din martie 1848, adusese în sprijinul dualismului lui Günther și argumente din domeniul științelor naturii. Înaintea lui, patologul Hartmann și colegul său Lenhossék se evidențiaseră deja prin reflecții asemănătoare. În cazul acestor precursori mai puțin renumiți ai „Școlii medicale vieneze" reprezentate de Rokitansky, Skoda, Hyrtl sau Dietl, filozofia a avut o însemnătate cu totul deosebită și pentru medicină. De un succes aparte s-a bucurat opera lui Ernst von Feuchtersleben *Dietetica sufletului*, care a anticipat multe dintre tendințele ulterioare; autorul ei a fost poet și medic, prieten cu Grillparzer, și în 1849, în calitate de subsecretar de stat la Ministerul Învățămîntului, a inițiat împreună cu Exner reforma învățămîntului public din Austria. În această operă devenită treptat un bestseller, Feuchtersleben susține de asemenea un dualism între trup și suflet, insistînd totuși asupra intercondiționării lor. Și Feuchtersleben pornește de la o atitudine de bază pronunțat empirică și se îndreaptă împotriva oricărei dogmatici speculative. Asistența medicală pentru care pledează Feuchtersleben anticipează unele precepte fundamentale ale psihologiei și psihiatriei de mai tîrziu. Modul de trai și atitudinea spirituală sînt determinante și pentru sănătatea fizică, dar și invers, întreaga viață sufletească rămîne legată de procesele fizice.

Reconcilierea filozofiei epocii sale cu creștinismul a rămas marea tentativă a lui Anton Günther, elementul determinant constituindu-l rînduirea omului ca individ de către Dumnezeu. În 1835 Günther spune împreună cu Pabst în *Die Janusköpfe* (*Capetele lui Ianus*): „Omul este în el însuși cheia pentru intrarea în sanctuarul închis al dogmei fundamentale a învățăturii creștine." Dar spre deosebire de romanticii germani și de Friedrich Schlegel, căruia Günther i-a fost temporar foarte îndatorat și a cărui critică la adresa idealismului german a împărtășit-o — Hegel este pentru

Schlegel gînditorul anticreștin pur și simplu —, el respinge hotărît accentul pe care acesta îl pune pe factorul emoțional în detrimentul intelectului. Oricît a fost de atacat uneori de tabăra liberală care îl acuza că e criptoiezuit, începînd din 1845 Günther a văzut profilîndu-se tot mai aproape de el conflictul cu Roma. În acel an îi scrie la Bonn discipolului său Knoodt: „(...) în spațiul catolic îndoiala augustiniană te poate pune la index dacă ți-ai găsit un bun prieten" și deplînge prăpastia tot mai mare dintre dogma infailibilității bisericii și libera cugetare. La aceasta se adăuga faptul că Günther a lansat atacuri tăioase împotriva curentului filozofic care urma să se instaleze în Austria, mai ales după 1848, ca orientare dominantă în școală: „herbartismul", întemeiat de Johann Friedrich Herbart, care activa la Göttingen. Concepția lui Herbart are tot o orientare realistă și se bazează, pornind de la Leibniz, pe o lume formată din atomi și independentă de subiect. Pentru Herbart, a cărui concepție s-a putut axa bine în Austria pe tradițiile leibniziene, lumea fenomenală și existența autentică nu pot fi separate în mod forțat: „Cîtă aparență, tot atîta sugerare a existenței!" sună maxima sa, îndreptată categoric împotriva caracterului incognoscibil al „lucrului în sine" la Kant. Și eul transcendental al lui Kant este readus pe pămînt și conceput ca o monadă de către Herbart, care reactualizează ideea lui Leibniz. Filozofia sa, pînă la urmă statică, realistă și mai ales contrară oricărei schimbări, a venit mult în întîmpinarea atmosferei dominante în perioada premergătoare Revoluției din martie 1848 și a devenit în cele din urmă, tocmai datorită neutralității ei metafizice, fundamentul reformelor educaționale din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În special prin psihologia sa de orientare empirică, dar și prin propedeutica sa filozofică, Herbart a influențat pe termen lung filozofia predată în universități. Günther i-a imputat acestuia ateismul teoretic, ceea ce constituia, fără îndoială, un atac grav în Austria în perioada

premergătoare Revoluției din martie 1848, un atac împotriva căruia Bolzano a luat atitudine, la fel ca și Exner, discipolul lui Herbart. Günther n-a fost meschin în polemica sa cu herbartismul: „Nu-mi este necunoscut faptul că tocmai acum școala herbartiană caută să se recomande mai-marilor bisericii și ai statului că ea ar ști să scape religia, darul de preț al cerului, de otrava corozivă a gîndirii. Se poate să nu fie o glumă îndărătul motoului ei: religia noastră nu este filozofie, iar filozofia noastră nu este religie. În orice caz, doar ignoranța se poate făli la ea acasă cu o asemenea pretinsă forță."

Deși perioada de după 1848 i-a mai adus lui Günther un moment de maximă recunoaștere, în scurtă vreme a izbucnit conflictul cu biserica oficială, ceea ce a condus pînă la urmă, o dată cu punerea sa la index în 1857, la îngenuncherea lui Günther, după o prelungită luptă interioară. Ca și Antonio Rosmini-Serbati, născut la Rovereto, care a fost condamnat și el pentru opiniile sale reformatoare în domeniul bisericii, Günther este redescoperit astăzi de către catolici, fiind indicat uneori chiar ca precursor al celui de-al doilea Conciliu de la Vatican și ca reconciliator în dezbinarea dintre cunoaștere și credință.

Această problemă fusese reformulată în romantism de către Schelling, Schlegel, Görres sau Baader, care căutaseră să-i dea soluții noi. Cu concepția sa dualistă, care se oprește la deosebirea esențială dintre spirit și materie și se înăsprește parcă la nivelul omului, Günther a avut în vedere o teologie a creației și a incarnării, preocupată de o nouă înțelegere cristologică. Pornind de la motivele de reflecție ale lui Augustin, atitudinea sa fundamentală, pronunțat antiscolastică, precum și faptul că a respins idealismul i-au asigurat o poziție aparte în cadrul teologiei și filozofiei romantice. Sinteza dintre credință și cunoaștere, concepția radical dualistă despre realitate, ca și cea despre om au stat, desigur, în calea multora dintre ambițiile sale. Modul lui de gîndire,

pe alocuri incoerent, plin de disonanțe și tensiuni, s-a reflectat și în stilul său, care, fiind dizarmonic și polemic, sărind cîteodată de la un aforism la altul, nu este tocmai facil pentru cititor.

Günther nu s-a dat înapoi nici de la satire: lucrarea *Peregrins Gastmahl* (*Banchetul peregrinului*), de pildă, parodiază curentele filozofice din epocă pornind de la modelul *Banchetului* platonician, care, desigur, este înfățișat mai curînd ca un fel de ospăț vînătoresc la țară și unde mai ales idealiștii și romanticii nu fac impresie bună.

Faptul că modul de a filozofa al lui Günther nu poate fi catalogat însă pe scurt dovedește originalitatea sa dar, dincolo de aceasta, și că a introdus în concepția lui o mulțime de motive diferite. Acest filozof romantic care, situîndu-se pe poziții antiidealiste, s-a folosit de structurile de gîndire ale idealismului și care, pe de o parte, are o orientare iluministă, iar pe de alta, respinge raționalismul iluminist, a fost unul dintre cei dintîi ce au încercat să înoate împotriva curentului de gîndire catolic din Austria, curent care curgea leneș pe dinaintea lui, continuînd ideile neoscolastice și raționale de tip iluminist, și își găsea expresia în pietatea populară barocă și în formele acesteia. Filozofia sa genuin creștină, cu atitudinea ei ambivalentă față de idealism, reprezintă în orice caz o tentativă importantă de a corecta drumul filozofiei moderne, fără a cădea într-un simplu tradiționalism.

Franz Brentano
sau
Presupusul moment al genezei filozofiei austriece

Preoții care demisionează și părăsesc biserica nu sînt o raritate în zilele noastre. Pare să se întîmple mai rar ca ei să fie chemați după numai un an ca profesori titulari de filozofie la Universitatea din Viena. Iar acest fapt devine o raritate absolută dacă ne amintim că el s-a petrecut la începutul anilor '70 din secolul al XIX-lea. Sigur, sîntem în epoca de maximă înflorire a liberalismului. Pe atunci în Germania se dezlănțuie așa-numita luptă dintre stat și

biserică, iar legile promovate în mai 1868 de „Ministerul civic" condus de principele liberal Carlos Auersperg destinseseră măcar, în multe privințe, atmosfera creată în Austria de Concordatul cu papalitatea din 1855, pînă cînd acesta a fost reziliat în 1870 și înlocuit cu legile catolicilor.

Și în cazul lui Franz Brentano este vorba tot despre un neaustriac care avea să fertilizeze într-un mod foarte semnificativ peisajul filozofic austriac, nu fără a întîmpina rezistență și dificultăți, și a cărui influență dincolo de spațiul austriac a devenit cu adevărat evidentă abia astăzi. Martin Heidegger scria în legătură cu lucrarea *Über die mannigfache Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (*Despre multipla semnificație a ființării după Aristotel*) că aceasta a reprezentat pentru el „bazele primelor încercări stîngace de a pătrunde în domeniul filozofiei". Și Edmund Husserl, întemeietorul fenomenologiei, originar din Moravia, recunoaște că profesorul său Brentano a avut pentru el rolul hotărîtor de a-l îndrepta spre o carieră filozofică în locul matematicii.

Dar nu numai fenomenologia și filozofia existențialistă se pot bizui pe Brentano. Căci activitatea pe care a desfășurat-o la Viena și renumele lui, care făcea ca prelegerile sale să devină niște evenimente aproape sociale, nici nu pot fi prețuite îndeajuns. Sigmund Freud, care a colaborat la traducerea operelor filozofului englez John Stuart Mill la îndemnul și cu ajutorul lui Brentano, a frecventat cursurile acestuia, ca și Thomas Masaryk, primul președinte de mai tîrziu al Republicii cehoslovace. Discipolii lui Brentano s-au stabilit repede la diverse universități din imperiul austro-ungar: Anton Marty la Cernăuți, iar mai apoi la Praga, Carl Stumpf, care fusese discipolul lui Brentano încă de la Würzburg, tot la Praga, Alexius von Meinong la Graz, unde a fundamentat teoria obiectului și a strîns în jurul său alți discipoli ca Alois Höfler, Christian von Ehrenfels și Ernst Mally. În fine, la Lvov a plecat logicianul

și semanticianul Kasimir Twardowski, ai cărui discipoli au fost la rîndul lor Kasimir Ajdukiewicz, Jan Lukasiewicz și Tadeusz Kotarbinski, numele cele mai faimoase ale școlii de logicieni polonezi.

Faptul că Brentano a fertilizat într-un mod atît de divers niște orientări ca fenomenologia și pozitivismul logico-analitic, care, parțial, aproape că se exclud reciproc, se datorează multilateralității operei sale și modificării unora dintre ideile sale de bază, care au putut fi interpretate într-un mod complet diferit, fiind dezvoltate ulterior și în direcții divergente.

În 1880 a ajuns totuși să renunțe la catedra sa de la Viena; atunci fostul preot Brentano și-a declarat intenția de a se căsători cu Ida von Lieben, sora unui coleg de facultate. Întrucît legislația austriacă le interzicea foștilor preoți să se căsătorească, Brentano și-a pierdut catedra, s-a însurat în Germania, pentru a se întoarce ulterior la Viena ca profesor, fiindcă nu mai dorea să trăiască în Germania din pricina antipatiei față de prusaci și de protestantism.

Nu doar soarta sa este neobișnuită. Chiar personalitatea și paleta sa largă de interese și preocupări se integrează bine în existența neobișnuită a acestui filozof: a fost un gimnast și un înotător pasionat și se pare că a traversat Dunărea chiar la o vîrstă înaintată, s-a dedicat cu entuziasm gastronomiei — deși în particular, obiceiurile sale erau extrem de modeste —, a jucat șah cu pasiune și rezultate excelente și a avut o mare predilecție pentru dezlegarea ghicitorilor. Și-a publicat ghicitorile preferate într-o culegere proprie, iar rezolvarea acestora le era trimisă cititorilor contra unei donații în scopuri caritabile. Relația dintre modul său ascetic de viață și prietenia neobișnuită față de copii și studenți, înstrăinarea de lume și căsnicia lui au devenit chiar nucleul unei nuvele, *Spiritul de pe luceafărul de seară*, scrisă de Adolf Wilbrandt, directorul de la Burgtheater, care distorsionează totuși mult imaginea sa. Aici Brentano apare

ca un oaspete nepămîntean, venit de pe Venus, a cărui reîntoarcere în spațiul extraterestru este zădărnicită de soția sa.

Născut în 1838 în Renania ca fiu al medicului Christian Brentano, Franz Brentano era nepotul poetului romantic Clemens Brentano și al juristului Friedrich von Savigny. Cînd unchiul său, poetul, vizitase Viena în 1813, fusese, ce-i drept, entuziasmat de Prater, însă constatase următoarele: „Dar toată această viață e lipsită de spirit, de viziune, de revelație și privire lăuntrică, iar aici nu se poate crea." După studii la München și Berlin, Franz Brentano a fost hirotonisit în 1864 și a devenit docent la Würzburg. Însărcinat de episcopul Ketteler să redacteze un memoriu despre infailibilitatea papei în deciziile religioase, memoriu de care urma să se ocupe primul Conciliu de la Vatican, Brentano se pronunță împotriva unei asemenea infailibilități. În 1870, cînd aceasta este proclamată de către conciliu ca dogmă religioasă, el leapădă veșmîntul preoțesc după o lungă și grea luptă interioară, iar cîțiva ani mai tîrziu părăsește și biserica. Aceasta n-a însemnat nicidecum și o abjurare de la credință. Fundamentarea științifică a credinței rămîne chiar unul dintre scopurile principale ale gîndirii lui Brentano. După moartea soției, Brentano s-a mutat la Florența, iar apoi, cînd a izbucnit războiul, la Zürich, nu fără a fi acuzat mai întîi cum trebuie, într-o serie de articole, ingratitudinea opiniei publice austriece, adică a statului. În ultimii ani de viață a orbit complet, dar a fost înconjurat, ca și mai înainte, de discipoli. Brentano a murit în 1917.

Privită în mare, activitatea lui Brentano poate fi împărțită în trei perioade. La început el se află pe de-a-ntregul sub influența aristotelismului și a scolasticii. Cum nu prețuia neapărat filozofia epocii sale, își argumentează astfel interesul pentru Aristotel: „La început trebuia să mă atașez ca ucenic de un maestru și, fiind născut în perioada celui mai jalnic declin al filozofiei, n-am putut găsi altul mai bun decît bătrînul Aristotel, pentru înțelegerea căruia, nu

întotdeauna ușoară, a trebuit să fiu ajutat deseori de Toma d'Aquino."

Oricum, lucrarea sa despre Aristotel este o capodoperă a interpretării filozofice; ideea după care se călăuzește este aceea de a demonstra că Aristotel a admis o „creatio ex nihilo" a spiritului de către Dumnezeu. Ce-i drept, acest punct de vedere despre realismul aristotelic a tot fost revizuit ulterior de Brentano, care i-a pus altfel accentele și l-a modificat. Dar în esență, el i-a rămas fidel. Chiar maxima sa, reluată mai tîrziu cu predilecție de către reprezentanții „filozofiei științifice": „Adevărata metodă a filozofiei nu este alta decît cea a științei naturii" („Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est"), maximă ce apare deja ca teză în lucrarea sa de docență, este de fapt o moștenire a acestei atitudini fundamental aristotelice. Acest demers caracterizat ulterior mai ales drept o metodă „empirică" primește un accent aparte prin faptul că pozitivismul este tratat cu seriozitate, ceea ce este, în orice caz, surprinzător la un aristotelic. Interesul său pentru John Stuart Mill este, de asemenea, un indiciu că el a preferat un demers filozofic sobru unuia speculativ de orice fel. Despre idealismul german spunea odată că „a depășit tot ce a produs în stadiile analoage filozofia decadentă din Antichitate și din Evul Mediu".

Caracteristice pentru această atitudine antispeculativă sînt atît prelegerea lui inaugurală la Viena, *Despre motivele descurajării pe tărîm filozofic*, cît și conferința *Cele patru faze ale filozofiei și stadiul ei actual*, cu care Brentano și-a luat rămas-bun de la Viena: atît Antichitatea cît și Evul Mediu și epoca modernă se remarcă printr-o alternanță între ascensiunea și declinul gîndirii filozofice. După perioadele de înflorire a cercetării și consolidării acesteia urmează scepticismul și mistica; sau, cu referire la epoca modernă: după Descartes, Locke și Leibniz vine scepticismul unui Hume, căruia apoi îi iau locul, iarăși, specula-

țiile filozofiei transcendentale și ale idealismului. Atașamentul manifestat în acest caz față de spiritul științific și de o metodică riguroasă este cu siguranță formal, dar el a determinat concepția ulterioară a lui Brentano și i-a influențat apoi pe discipolii acestuia. Trăsătura antiidealistă și antispeculativă de bază a concepției sale a fost considerată întotdeauna, cum s-a și amintit deseori, o caracteristică a filozofării austriece, a cărei autonomie este văzută în mod obișnuit ca începînd o dată cu Brentano. Acest lucru este însă valabil în și mai mare măsură pentru poziția sa față de real, oricît de frivol ar suna să ne întoarcem pentru aceasta de la Brentano la Nestroy. După cum se știe, Nestroy a caracterizat într-un mod unic tocmai această relație cînd a spus că austriacul nu consideră real decît acel lucru a cărui aparență este pentru el palpabilă.

Căutînd realitatea realului în cîmpul de tensiune dintre aparență și existență, dintre fenomene și ceea ce există cu adevărat, gîndirea lui Brentano încearcă să deschidă un drum. Lucrarea sa apărută în 1874, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (*Psihologia din punct de vedere empiric*), introduce acel concept al intenționalității, care, deși e de proveniență scolastică, a devenit totuși un concept de bază al gîndirii contemporane, fiind modificat și perfecționat de fenomenologie după ce traversase concepția lui Brentano.

Cu aceasta ne aflăm în fața celei de-a doua perioade, esențiale, a creației lui Brentano. Lucrarea *Psihologia din punct de vedere empiric*, care nu e deloc ușor de citit, reprezintă un moment de cotitură în filozofia austriacă. Întîi de toate, empirice nu sînt pentru Brentano decît observarea și descrierea fenomenelor noastre psihice. Aici Brentano pleacă de la premisa că toate noțiunile noastre își au originea în intuiții, adică în experiențe psihice. Fără intuiție nu există conceptualizare. Este nevoie, așadar, de o examinare

a acestor experiențe psihice. Ea trebuie realizată de psihologia descriptivă.

Conștiința noastră, crede Brentano, se distinge prin intenționalitate — în opoziție cu domeniul fizic; ea este orientată mereu către ceva: judecăm, ne reprezentăm, iubim sau urîm nu fără a judeca, a ne reprezenta, a iubi sau a urî ceva anume. Această orientare a intențiilor la nivelul fenomenelor conștiinței noastre este diferențiată în trei categorii de bază: reprezentări, judecăți și fenomene emoționale. Faptul că Brentano subminează astfel vechea diferențiere, valabilă de la Kant încoace, dintre gîndire, simțire și voință, este mai puțin semnificativ decît distincția dintre reprezentări și judecăți, îndreptată împotriva părerii că judecățile constau dintr-o înlănțuire de reprezentări.

De asemenea această concepție mai conține un refuz al inconștientului, căruia Sigmund Freud, pentru un timp discipolul lui Brentano, i-a consacrat opera sa de o viață. Dacă orice conștiință e conștiință de ceva și, o dată cu aceasta, e și conștiință de sine, nu există o activitate psihică inconștientă. Ceea ce e dat nemijlocit și e judicios pentru conștiință este în același timp și ceea ce se înfățișează ca fiind evident pentru percepția interioară. În cadrul reflecțiilor asupra problemei adevărului, această idee îl face pe Brentano să admită că doar obiectele „percepției interioare" există cu certitudine: „În legătură cu obiectele așa-numitei percepții exterioare nu sîntem îndreptățiți să credem că ele există și în realitate așa cum ne apar. Da, existența lor nu poate fi dovedită în afara noastră. Ele sînt simple fenomene, în opoziție cu ceea ce este real și autentic."

Brentano se delimitează însă tranșant de idealismul subiectiv sau transcendental; atenuînd distincția făcută de Leibniz între adevărurile faptice și cele raționale și pornind de la adevărurile apodictice, a căror evidență rezultă pe cale conceptuală, precum și de la evidența nemijlocită a percepției interioare, el caută să nu mai înțeleagă adevărul ca

„adaequatio rei et intellectus", ci numai pe baza evidenței nemijlocite.

În acest caz adevărul nici nu mai are nevoie de vreo raportare la obiectualitate în sensul unei percepții exterioare. Pentru a întări această idee, Brentano trimite la faptul că nici nu trebuie să existe acel „ceva" al intenționalității noastre, ca atunci cînd mi-aș închipui, de pildă, un inorog sau un centaur. Inițial — sub influența concepției aristotelice despre adevăr —, el admisese că legătura la nivelul conștiinței trebuie să fie o autentică relație între doi termeni. Ulterior renunță la aceasta preferînd caracterul ei pur „relativ", și anume, nu în cele din urmă, pe baza negării faptelor ca atare: „Cînd cineva gîndește ceva, trebuie să existe tocmai cel ce gîndește, și nicidecum obiectul gîndirii sale; chiar și atunci cînd neagă ceva, acest lucru e de-a dreptul exclus în toate situațiile în care negația este corectă. Astfel, cel ce gîndește este singurul factor pe care îl reclamă relația psihică. Celălalt termen al așa-zisei relații nici nu trebuie să existe în realitate."

Dacă neg ceva ca, de exemplu, în propoziția „Nu există balauri", lipsește ceea ce există cu adevărat, acel ceva cu care judecata noastră ar putea fi în concordanță. Dacă nu vreau să admit deci existența unui obiect ireal, idee de care Brentano s-a văzut atras o vreme, adevărul unei judecăți trebuie să fie redus numai la ceea ce este dat conștiinței înseși. Diferențierea, reluată ulterior, între cei doi termeni ai reprezentării, între o conștiință primară și una secundară sau între o reprezentare „modo obliquo" (privitoare la ceea ce e conceput) și „modo recto" (privitoare la cel ce concepe ceva) îl determină pe Brentano, în evoluția ulterioară a gîndirii sale, să admită din ce în ce mai mult că tot ce nu e real e ficțiune și că doar realului trebuie să i se atribuie o existență. O dată cu aceasta pare să iasă la iveală din nou originea sa aristotelică. Dar Brentano pune în legătură

această idee și cu reflecțiile care netezesc drumul pentru dezvoltarea logicii moderne, precum și a criticii limbajului.

El explică bunăoară că toate afirmațiile categorice sînt în realitate și enunțuri existențiale. De pildă, propoziția „Toți oamenii sînt muritori" este transformată în enunțul „Nu există om nemuritor". Apoi orice enunț de acest fel se poate descompune în două propoziții. Bertrand Russell, care nu întîmplător l-a descoperit și prețuit foarte devreme pe discipolul lui Brentano și părintele teoriei obiectului, Alexius von Meinong, își va construi pe reflecții asemănătoare teoria logico-semantică a descripțiilor. După cum se știe, celebrul enunț al lui Russell că actualul rege al Franței este chel a făcut între timp carieră în logică. Dacă spun, de exemplu: „Actualul rege al Franței are chelie", conținutul de adevăr al acestei propoziții poate fi descoperit descompunînd propoziția în două componente: „Există actualmente un rege al Franței, iar acest rege are chelie." Această frază formată din două propoziții era falsă în momentul în care a scris-o Russell, în timp ce propoziția nedescompusă nu este nici adevărată, nici falsă, pentru că se referă la un obiect inexistent. Astfel sînt delimitate clar enunțurile predicative de afirmațiile existențiale.

La fel gîndește Brentano cînd reformulează cunoscutul principiu al contradicției: „Este imposibil ca un om care neagă ceva recunoscut de cineva drept adevărat să nege pe bună dreptate acel lucru, după cum e imposibil ca un om care recunoaște ceva negat de cineva în mod corect să recunoască pe bună dreptate acel lucru, presupunînd că amîndoi îl judecă în același mod."

Brentano pune în legătură cu această idee acea trăsătură a criticii limbajului datorită căreia el ajunge, prin multe dintre reflecțiile sale, în primul rînd un precursor al tradiției austriece în ceea ce privește critica limbajului. Ce-i drept, Brentano este devotat mai degrabă concepției tradiționale, potrivit căreia adevăratul scop al limbajului constă în

comunicarea gîndurilor. Totodată însă el crede în ideea că între gîndire și limbaj există o prăpastie, astfel încît limbajul, datorită imperfecțiunii lui, are la îndemînă o serie de capcane de care gîndirea trebuie să se ferească. Respingînd părerea că o judecată ar fi o înlănțuire de reprezentări sau că o propoziție ar fi o înlănțuire de denumiri, Brentano anticipează implicit analizele logico-semantice ale filozofiei limbajului din secolul nostru. Aici își găsește locul și contribuția sa la așa-numita problemă a universaliilor, care alimentează pînă în ziua de azi dezbaterea filozofică.

Pe baza tuturor premiselor sale, Brentano ajunge la concluzia că diversele cuvinte care figurează, gramatical vorbind, ca nume nu pot fi niște nume autentice întrucît nu desemnează ceva real, nu denumesc lucruri. Aceasta este valabil, de pildă, pentru termeni ca existență, nonexistență, posibilitate, imposibilitate și alții. Fără îndoială, Brentano reia astfel tradiția acelui nominalism care determinase primii ani de înflorire ai Universității din Viena. Desigur, ne formăm reprezentări universale. Acesta este de altfel un lucru necesar și just. Dar reprezentările trebuie să se refere pînă la urmă la niște lucruri individuale. Esențe universale în sens platonician, precum roșu, triunghi, bunătate, nu există; ele sînt ficțiuni lingvistice.

Cu aceasta Brentano realizează acea schimbare care a fost denumită „reism". Ea ajunge pînă la urmă să admită că irealul nici nu poate fi reprezentat, că toate reprezentările noastre se referă la obiecte reale, deci la lucruri. Prin ceva existent nu pot înțelege pînă la urmă decît un lucru, fie el material sau spiritual. La fel de puțin cum există corporalitatea pentru corp, iubirea pentru cel ce iubește sau cunoașterea pentru cel ce cunoaște, există și ceva conceput — există doar cel care concepe ceea ce este conceput.

Toate aceste reflecții par, poate, prea puțin spectaculoase. Însă — făcînd abstracție de faptul că, pornind de la ele, discipolii lui Brentano s-au scindat mai tîrziu — ele au

continuat să fertilizeze enorm dezvoltarea filozofării austriece, atît pe latura criticii limbajului, cît și pe cea realistă.

La fel stau lucrurile însă și în ceea ce privește etica lui Brentano, despre care George Edward Moore susținea că reprezintă o dezbatere mult mai bună decît a sa asupra principiilor fundamentale ale eticii. Brentano face aici o paralelă între logică și etică: adevărului logicii îi corespunde pînă la urmă Binele. Brentano ia atitudine atît împotriva unei concepții etice subiectiviste și relativizante, cît și împotriva demersului lui Kant și a imperativului categoric al acestuia, denumit de el o ficțiune abstractă.

Prin metoda pe care o folosește cînd își dezvoltă principiile etice, el anticipează în multe privințe ceea ce azi am numi „etica intuiționistă". Opinia lui Brentano, rezultată din conceptul său de „intenționalitate", este aceea că există acte de iubire și de ură care pot fi caracterizate în mod evident ca fiind juste în sine. Dar despre ele putem spune că sînt „bune" sau „rele" tot atît de puțin precum putem susține că „a exista" sau „a nu exista" sînt predicate reale ale unor lucruri oarecare. Judecățile de valoare au însă un caracter aprioric și sînt evidente în mod nemijlocit. A ști că un lucru e bun înseamnă a spune și că este just să-l iubim. Preceptul suprem al lui Brentano în privința acțiunii sună ca atare astfel: „A cultiva Binele după posibilități în tot acest întreg — iată adevăratul scop al vieții, în funcție de care trebuie să ne rînduim orice faptă!"

În cadrul acestei etici, care este independentă de metafizică și neutră față de orice concepție despre lume, Binele e ceva evident în mod nemijlocit; evidența lui este limpede ca lumina zilei. Absoluitatea imperativului etic se bazează însă la Brentano pe credința în Creator, care pare totuși să devină mai curînd un garant al speranței în nemurire și o cauză a optimismului ce afirmă viața decît un Dumnezeu viu al creștinătății, chiar dacă Brentano a ținut mereu, timp

de aproape douăzeci de ani, prelegeri despre argumentele pentru existența lui Dumnezeu.

Demersul filozofic multilateral, neînchis în sine însuși, al lui Brentano a avut cele mai surprinzătoare efecte, poate tocmai datorită deschiderii sale. Atitudinea lui fundamental antiidealistă care, în cele din urmă, cu toate modificările ei, poate fi catalogată ca realistă, poate fi privită de fapt drept ceva care stă la baza criticii filozofice a limbajului, la baza logicii filozofice, dar și a filozofiei empirice, așa cum s-au dezvoltat acestea ulterior în Austria; prin urmare, îl putem considera pe Brentano strămoșul unei filozofii specific austriece. Această afirmație este valabilă în primul rînd atunci cînd avem în vedere filozofia germană din epocă, de orientare neokantiană sau materialistă. Dincolo de subtilitatea cercetărilor și analizelor sale n-ar trebui să uităm însă și faptul că gîndirea lui a găsit deja în Austria o tradiție culturală care pregătise terenul pentru receptarea ideilor lui.

Realismul nuanțat al lui Brentano poate fi interpretat însă și într-o manieră mai puțin binevoitoare, ca o permanentă șovăire între ceea ce ne apare în accepțiunea curentă drept realitate și, respectiv, ficțiune — așadar ca o ezitare între realitate și aparență. Tocmai prudența cu care s-a apropiat de amîndouă, pornind de la un simț al realității cu adevărat nuanțat și subtil, dovedește spiritul profund austriac al acestui gînditor de origine renană.

Fritz Mauthner
sau
Scepticismul lingvistic și mistica

Nu în ultimul rînd datorită figurii proeminente a lui Ludwig Wittgenstein, ne-am obișnuit astăzi ca „problema limbajului" să reprezinte un fel de foc continuu sau de „evergreen" pe scena filozofiei. În peisajul diversificat al filozofiei contemporane, limbajul a devenit una dintre temele dominante, o temă-cheie. Nu întîmplător chiar critica la adresa venerabilei configurații cognitive a metafizicii merge mînă în mînă cu preocuparea pentru limbaj. Plecînd de la limbaj, se caută ca tocmai această filozofie

tradițională să fie supusă unei critici aspre, dacă nu nimicitoare.

Faptul că interesul pentru limbaj ocupă tocmai în spațiul austriac o poziție aproape dominantă la cumpăna dintre secole poate fi probat în plan literar de la Hofmannsthal pînă la Rilke sau Kafka, dar și în plan filozofic. Fritz Mauthner a fost și una și alta: scriitor și filozof, gazetar și autor de parodii pe deasupra; crescut la Praga, s-a confruntat de copil cu germana, ceha și ebraica, dar nu s-a familiarizat de fapt cu nici una dintre cele trei limbi. Aceasta nu l-a împiedicat să devină un strălucit gazetar și parodist, ce-i drept nu în Austria, ci la Berlin, în Imperiul german, pe al cărui întemeietor, Otto von Bismarck, l-a admirat cu înflăcărare. A știut să se impună atît ca poet, nuvelist, romancier și dramaturg, cît și ca gazetar și critic acid. Și-a cucerit faima în primul rînd datorită volumului de parodii *Nach berühmten Mustern* (*După modele celebre*), pe care l-a publicat în 1878 și care i-a adus aprecieri, dar și mulți dușmani „acestui tînăr înalt, subțire ca un fus, cu o chică neagră, foarte nepieptănată, cu un nas lung și ascuțit și barbă neagră, neîngrijită, care îi acoperea obrajii". Printre cei parodiați se numărau poeții Auerbach, Scheffel și Freytag, dar și Sacher-Masoch, Marlitt și Richard Wagner.

Poate că și înclinația spre parodie l-a împins pe Mauthner la această critică a limbajului, care ajunge pînă la exasperare din pricina limbii, fapt la care va fi contribuit și „spaima de limbă" care l-a cuprins — ca și pe Hofmannsthal în *Scrisoarea lui Chandos* — în timpul unei lungi plimbări, cînd s-a edificat dintr-o dată că limba nu are un corespondent în realitate și că ea nu ne poate sluji ca instrument de cunoaștere.

Aceasta este în fond ideea dominantă din opera sa în două volume *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (*Contribuții la o critică a limbajului*), care a apărut în 1901 și a fost percepută foarte curînd de contemporani în toată radicalitatea ei, ca o negație a întregii culturi din epocă. „Această

carte este un protest nemaipomenit la adresa lumii, a omului și a lui Dumnezeu", se spunea într-o recenzie contemporană. În toată Europa și, firește, și în spațiul de limbă germană, inclusiv în Austria, domnea la cumpăna dintre veacuri o dispoziție sufletească asemănătoare cu aceea de dinaintea unei plecări la drum; se aștepta începutul unei epoci noi, în vreme ce *la fin de siècle* continua să savureze o atmosferă fundamental elegiacă. Pe de o parte, oamenii se complăceau în prelungirea unei epoci pașnice, marcate de înflorirea industrializării, de bunăstarea din perioada numită „Gründerzeit"[1] și de siguranță civică. Pe de altă parte însă, ieșeau în evidență și laturile întunecate ale acestei evoluții: pe lîngă problematica socială, naționalismul și antisemitismul întunecau orizontul vieții politice și culturale mai ales în Austro-Ungaria estetismului și a impresionismului. Atitudinile apolitice se izbeau de impetuozitatea angajamentului politic, cultura de cafenea, aparent frivolă, se completa cu presimțirea latentă a morții, ba chiar cu dorința de a muri. Cu cît tronul și altarul, birocrația și armata reprezentau rînduieli de neclintit, intangibile din exterior, cu atît se înmulțeau deja fenomenele de decadență, vizibile, de pildă, în aspirația puristă spre o morală absolută la Weininger, Kraus sau Wittgenstein și în exteriorizarea amoralității estetismului și senzualității. Desigur, Mauthner a trăit din 1876 la Berlin, iar convingerile sale naționalist-germane, admirația sa pentru Bismarck vădesc puține caracteristici austriece. Dar Mauthner nu s-a putut dezbăra niciodată de rădăcinile sale iudaice din Boemia; abia ele ne fac să înțelegem multe dintre ideile lui de bază.

Mauthner s-a născut în 1849 la Horzitz, un orășel situat între Königgrätz și Praga, ca fiu al unui fabricant. Deși tatăl era un reprezentant al acelei evreimi asimilate, pentru care propria-i origine aproape că nu mai constituia o problemă

[1] Perioadă a investițiilor, a întemeierilor de întreprinderi în Germania anilor 1871–1873 (*n. ed.*).

chiar și în urma unor împrejurări exterioare, bunicul, care a atins vîrsta biblică de 111 ani, i-a imprimat totuși nepotului o profundă atitudine filozofică și religioasă. Mauthner subliniază și în biografia sa că la el critica limbajului „s-a dezvoltat la început, îndeosebi pe marginea unor noțiuni religioase", deși adaugă faptul că i s-a părut imperios necesară o eliberare de minciunile religioase.

După cîțiva ani familia lui s-a mutat deja la Praga, unde spre deosebire de mulți scriitori praghezi, ca de exemplu Johannes Urzidil, Mauthner a manifestat o aversiune declarată față de germana praghează și de limba stricată vorbită în Boemia, un fel de cehă amestecată cu germana. Pentru a trăi ca scriitor și jurnalist independent, a refuzat să facă studii comerciale, ca amîndoi frații lui mai mari, care au ocupat ulterior o poziție respectabilă în viața economică și financiară austriacă și l-au sprijinit financiar toată viața pe fratele lor. Și-a întrerupt studiile de drept după o întîmplare aproape fatală (în timp ce se plimba singur prin pădurea boemiană a suferit o hemoragie). Deși, retrospectiv, socotește că încă din această perioadă critica limbajului constituia pentru el scopul esențial al vieții, mai trec totuși peste douăzeci de ani pînă să poată realiza acest proiect. Nenumărate articole, parodii, romane și recenzii îi asigură un loc important în viața spirituală a Berlinului, deși caracterul hîtru și ironia de care dă dovadă nu-i permit întotdeauna să apeleze la mijloace prea subtile. *Filozofia inconștientului* a filozofului, la modă pe atunci, Eduard von Hartmann ajunge pentru Mauthner *Filozofia bătăturii inconștiente*, iar în romanul său *Xanthippa* se spune despre Socrate: „Domnul Socrate are tot atîta talent la sculptură cît o bufniță la cîntatul din flaut. El are cele mai frumoase idei și poate recenza admirabil operele altora. Dar cînd ia el însuși dalta în mînă, nu reușește să facă mai mult decît un pietrar oarecare de pe stradă, adică mărunțește marmura. Domnul acesta e prea distins pentru a fi cioplitor și prea ingenios și nebun pentru a fi arhitect."

În această perioadă își formează noi prieteni: Maximilian Harden, Gerhart Hauptmann și, poate cel mai important, anarhistul religios, utopistul social și misticul Gustav Landauer. În perioada genezei Criticii limbajului Landauer devine cel mai însemnat critic și partener de discuții al lui Mauthner. Cînd Mauthner nu mai poate să citească și să scrie din cauza unei sîngerări a retinei, Landauer se oferă să renunțe la orice agitație politică pentru a rămîne la dispoziția lui Mauthner în calitate de colaborator. Landauer înțelege pînă la urmă lucrarea lui Mauthner ca operă a unui mistic. Alții, ca de pildă Ludwig Wittgenstein a cărui concepție este atît de asemănătoare cu a lui Mauthner, și totodată atît de diferită, reiau critica fundamentală a limbajului spre a o înfăptui în alt mod. Iar Christian Morgenstern, care îl omagiază pe Mauthner considerîndu-l „cel mai onest, mai important și mai harnic avanpost al nostru", a declarat o zi „Fritz Mauthner":

„Din mica publicitate a unui cotidian din anul 2407
Înștiințare
pe 22 noiembrie, ziua « Fritz Mauthner », pe 22 noiembrie
Spectaculum grande
Mare concurs de tir asupra cuvintelor! Premii pînă la
1 000 de mărci!
Atracția spectacolului:
Marea tragere în cuvintele « istoria universală »
cu participarea a cîte zece trăgători de elită
din zece seminții germane..."

Kurt Tucholsky întreba, desigur, referindu-se la Mauthner: „O fi el oare un ocean, de vreme ce poate fi deopotrivă adînc și puțin adînc?" Iar alții vorbesc despre „un gazetar diletant în domeniul filozofiei limbajului" sau despre „culegerea de anecdote a unui bătrîn redactor de provincie". La rîndul lor, alții recunosc aici un nominalism medieval, care

pune la îndoială toate conceptele universale pînă la ultima consecință, reducîndu-le astfel „ad absurdum", sau un scepticism lingvistic extrem.

Desigur, modul de expunere al lui Mauthner, ale cărui digresiuni ajung cîteodată pînă la grotesc, dă ceva bătaie de cap cititorului. Chiar din considerente de principiu Mauthner nu pune preț pe sistematizarea expunerii, fiind totodată conștient de faptul că scepticismul său lingvistic radical și critica limbajului trebuie să se slujească, în mod paradoxal, de limbaj: „Dacă vreau să escaladez critica limbajului, care e cea mai importantă problemă a umanității reflexive, trebuie să distrug limbajul în urma mea, în fața mea și în mine, pas cu pas; trebuie să sfărîm deci fiecare fuscel al scării, pe măsură ce-l calc. Cel ce vrea să mă urmeze trebuie să refacă fusceii, pentru a-i sfărîma încă o dată. Înțelegînd aceasta, renunț la autoamăgirea de a scrie o carte împotriva limbajului într-un limbaj rigid."

Și Wittgenstein folosește acest exemplu al scării cînd, către finalul *Tratatului logico-filozofic*, se referă la faptul că acela care îl înțelege trebuie să depășească propozițiile sale, să urce pe ele, depășindu-le, pentru a arunca apoi scara. Dar pentru Wittgenstein există o corespondență între structura limbajului și cea a realității, ba chiar o relație de reprezentare. Semnificația propoziției reprezintă întru cîtva realitatea, și numai atunci cînd spunem nonsensuri, adică depășim și limitele exprimabilului, limbajul funcționează în gol.

În schimb, Mauthner neagă categoric și din principiu această relație a limbajului cu realitatea. De aceea, limbajul nu e nici mediu, nici instrument al cunoașterii noastre, nici mijloc de înțelegere sau de comunicare între oameni, cum am spune noi astăzi. Dimpotrivă, chiar dacă limbajul constituie într-o anumită măsură lumea noastră fenomenală, așa cum o fac, după Kant, spațiul și timpul ca forme ale intuiției, el ne barează totodată accesul la realitatea „reală". Pe

de o parte, fiind vorbită între oameni, limba slujește aparent ca modalitate de înțelegere, dar pe de altă parte ea face imposibilă o înțelegere „reală".

Mauthner vede în limbaj mai curînd un obiect de consum, un joc, un sistem de reguli care capătă importanță numai în măsura în care este folosit. Tocmai de aceea el devine irelevant pentru realitate: „Limbajul nu are decît o valoare aparentă, ca o regulă de joc ce devine tot mai constrîngătoare pe măsură ce este acceptată de jucători, dar care nu urmărește nici să schimbe, nici să înțeleagă lumea reală."

Însă tocmai în utilizarea limbajului, care va căpăta atîta importanță în filozofia de mai tîrziu a lui Wittgenstein, există, potrivit lui Mauthner, motive pentru descalificarea limbajului — ca modalitate de înțelegere în viața cotidiană, limbajul nu este prin urmare demn de o cercetare critică: „El poate fi folosit, firește, într-o cîrciumă de-a noastră din nevoia de comunicare, pentru plăcerea de a tăifăsui a clienților și pentru a-i chema pe chelneri. Aici ajungi destul de departe folosind limbajul." Căci cu limbajul se întîmplă ca și cu anumite utilaje electrotehnice: specialistul indică niște insuficiențe, explică faptul că, teoretic vorbind, lucrul respectiv nici nu poate funcționa, și apoi acesta funcționează totuși. Desigur, pe de altă parte, Mauthner oferă limbajului uzual un avans puternic în măsura în care el pune în joc acest limbaj — și utilizarea lui — ca pe un atu împotriva definiției și a logicii. Din filozofia universitară, practicată ca profesie, el nu reține de altfel nimic. Pentru el, filozofia este în ea însăși o iluzie, chiar dacă e izvorîtă dintr-o dorință autentică. Originea acestei iluzii rezidă în limbaj, care nu dispune de criterii pentru o exprimare cu sau fără sens; ca atare, el decade în filozofie pînă la stadiul de simplă pălăvrăgeală, cînd se abuzează de un limbaj complet golit de înțeles. Acest lucru este valabil și pentru logică, fiindcă ea nu reprezintă decît structura abstractă a limba-

ului: „În logică, la fel ca în etică și în estetică, cuvîntul s-a obrăznicit." De aceea, dacă vrem să înțelegem un cuvînt, nu trebuie să căutăm definiții în manualele de filozofie, ci să întrebăm ce desemnează vorbitorii cu ajutorul lui.

Aceste afirmații și altele asemănătoare au făcut din Mauthner un precursor al așa-numitei „ordinary language theory", „filozofia limbajului obișnuit". Dar încrederea lui în folosirea acestui limbaj este prea mică pentru a face și din aceasta o teorie. În plus, Mauthner privește de sus, disprețuitor și pledînd pentru individualitate, caracterul „socialist, ba chiar comunist" al limbajului, care nu poate duce decît la constrîngeri.

Forța limbajului este pentru Mauthner ceva de care nu poate scăpa nimeni. Ea ne prescrie ce și cum trebuie să gîndim, căci după Mauthner gîndirea și vorbirea se află într-o relație strînsă, fiind aproape identice între ele. Deși ulterior Mauthner se vede silit să revizuiască măcar parțial această concepție, atotputernicia limbajului asupra noastră rămîne totuși valabilă pentru el. În afara limbajului nu există gîndire — de aceea gîndirea nici nu ne poate oferi cheia înțelegerii realității. Gîndirea devine într-un fel „instrumentul iluziei umane".

Ce-i drept, Mauthner recunoaște însă existența unei legături importante între limbaj și memorie: limbajul reține senzațiile și le înmagazinează în memorie; în fond, limbajul nu este pentru el altceva decît memorie. Pentru a explica mai exact reținerea senzațiilor de către memorie, Mauthner se slujește de conceptul de „simțuri contingente", bizuindu-se pe teoria senzațiilor elaborată de filozoful-fizician Ernst Mach. Prin aceasta Mauthner evită o prejudecată ce domină atît înțelegerea cotidiană cît și filozofia, anume aceea potrivit căreia există pe de o parte lumea, iar pe de alta omul, cu propria lui capacitate senzorială și cognitivă. Într-adevăr, lumea și simțurile noastre nu se potrivesc deloc între ele; din punct de vedere evolutiv, simțurile s-au perfecționat pur și simplu din necesitatea supraviețuirii, fără

să ne poată transmite vreo cunoștință despre realitatea „propriu-zisă". Într-un mod asemănător — iar aici se vede din nou influența lui Mach — Mauthner definește și eul, socotindu-l o mistificare lingvistică; firește, nu sentimentul eului, pe care se bazează într-un fel individualitatea noastră. Deși în acest context Mauthner acceptă pentru conceptele noastre sintagma, încetățenită tot de Mach, de „unități economice ale gîndirii", el trage totuși de aici o altă concluzie, mult mai radicală: dacă universul conceptual nu este în stare să redea sau să reflecte realitatea, atunci el este de fapt absolut inutil pentru cunoaștere. Atunci toată știința, așa cum este înmagazinată ea în limbaj, nu este decît o cunoaștere aparentă a realității. În plus, nu poate exista nici un adevăr care să reziste timpului. Dimpotrivă: adevărul este desființat în manieră nominalistă și senzualistă; doar „superstiția legată de cuvînt" ne mai duce la ideea că există un fel de adevăruri etern valabile.

Exasperarea care-l cuprinde pe Mauthner în fața limbajului, amplificată uneori pînă la o adevărată ură față de acesta, nu încetează nici în fața literaturii. Ce-i drept, spre deosebire de filozof sau de omul de știință, scriitorul se află încă de la început în altă relație cu limbajul, pe care oricum nu-l folosește ca mijloc de cunoaștere; ca atare, literatura trebuie să abandoneze chiar orice pretenție de a propovădui adevărul, dar, creînd dispoziții sufletești și „incitînd simțurile cu ajutorul cuvintelor", ea este ceva care schițează o relație aparte cu realitatea, mai ales în lirică. Mauthner concede că literatura continuă să ia aminte la „relația tainică dintre nume și lucruri", relație care în prezent a dispărut complet: „Limbile de cultură au decăzut ca oasele martirilor, din care s-au făcut zaruri de joc. Copiii și poeții, doamnele de salon și profesorii de filozofie se joacă, toți, cu aceste limbi care au ajuns incapabile atît de voluptate, cît și de împotrivire, ca niște tîrfe bătrîne."

Firește, acest lucru nu este valabil pentru literatura considerată un experiment lingvistic. În privința acesteia, refuzul lui Mauthner este neîndurător, cu toate că ulterior nu puțini experimentatori în domeniul limbajului îl invocă pe Mauthner.

Deși Mauthner recunoaște că scriitorul își poate permite anumite libertăți față de sintaxă, literatura este totuși pentru el, tocmai datorită limbajului, o formă de existență situată în exteriorul, deasupra sau în locul vieții reale. În schimb, cel ce vrea să evadeze din domeniul limbajului se vede silit să tacă.

Spre a se apropia de adevărata realitate, omul trebuie să se elibereze de limbaj, dar pînă la urmă o asemenea eliberare nu este posibilă. În fond, Mauthner își vede astfel condamnat la eșec țelul propriu-zis „de a teoretiza eliberarea de limbaj ca scop suprem al eliberării prin sine însuși". Dar dacă nu sîntem capabili să ne eliberăm complet de limbaj, putem măcar să ne slăbim lanțurile: „Gîndind, trebuie să rupem vraja limbii în care gîndim." Oricum — în ciuda tuturor paradoxurilor stabilite aici —, această chestiune determină o critică a limbajului, prin faptul că dezvăluie fără cruțare acea realitate aparentă care ne amăgește prin conceptualitate și expresivitate că limbajul ne-ar putea învăța ceva despre cunoașterea realității. De aceea critica lexicală, critica științei și critica instituțiilor publice joacă un rol însemnat la Mauthner. Ele contribuie decisiv la ruperea vrăjii limbajului. De aceea Mauthner propovăduiește, parafrazîndu-l pe Nietzsche, „marele rîs sacru", precum și tăcerea, drept căi de depășire a limbajului.

Mauthner n-a recurs la acestea. Ce-i drept, părăsește ulterior Berlinul pentru a se stabili la Freiburg; după ce s-a recăsătorit, se mută lîngă lacul Constanța, în fosta casă a poetei Annette von Droste-Hülshoff. În această perioadă începe și prietenia lui cu Martin Buber, care, împreună cu Gustav Landauer, îl îndeamnă să scrie o monografie, *Die*

Sprache (*Limbajul*). În 1910 apare *Wörterbuch der Philosophie* (*Dicționar de filozofie*) care reprezintă un fel de încercare de a o lua de la capăt și exprimă mai pregnant acea mistică de care Gustav Landauer se simțea deja atașat mai de mult. Aici este mai evidentă decît în lucrările sale anterioare intenția pragmatică de a delimita conceptele utilizabile de cele aparente în sensul unităților economice ale gîndirii. În mod ciudat, o orientare senzualistă, care fixează drept criteriu concretul, ceea ce poate fi perceput cu ajutorul simțurilor, se împletește aici cu prelucrarea din perspectivă istorică a evoluției semnificației unui concept. Mauthner se simte atras tot mai mult de mistică; aceasta apare acum ca o ieșire din dilema de a alege între a tăcea și a vorbi. Desigur, pentru a fi mistic îi lipsește esențialul, trăirea mistică, pe care n-o pot prilejui nici faptele, nici decizia de voință. De aceea el își mai numește mistica „nominalistă" sau „sceptică", sfîrșind prin a o considera „o mistică fără Dumnezeu".

Între timp, în ciuda aversiunii față de împăratul german Wilhelm al II-lea, Mauthner ajunge să se angajeze vehement de partea naționalismului german, ba chiar a șovinismului, cu prilejul izbucnirii primului război mondial. Spre marea mirare a prietenilor săi Gustav Landauer și Martin Buber, Mauthner devine un predicator al urii naționaliste. Faptul că a desconsiderat în prealabil gîndirea sau filozofia îi va fi trezit, poate, amăgitorul entuziasm pentru acțiune și pentru noua realitate ce se năștea o dată cu aceasta. Uneori merge atît de departe încît Theodor Haecker, cel care l-a redescoperit pe Kierkegaard, spunea încă din 1915: „Așa s-ar cuveni să gîndim: dacă ar trebui să tacă azi cineva, atunci acela e domnul Mauthner."

Înfrîngerea îl afectează grav. Angajamentul ulterior al lui Gustav Landauer în favoarea efemerei Republici sovietice bavareze îi învrăjbește de-a binelea pe cei doi prieteni, chiar dacă moartea cruntă a lui Landauer, omorît în bătaie de

poliție în 1919, îl afectează profund. Mistica lui Mauthner rămîne teoretică; temporar, ea se restilizează în direcția daoismului și a budismului, dar în esență rămîne legată tot de critica limbajului: „Critica limbajului este primul și ultimul meu cuvînt. Privind în urmă, critica limbajului este un scepticism care zdrobește totul; privind înainte, jucîndu-se cu iluzii, ea este o dorință de unitate, o mistică", se spune în *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* (*Ateismul și istoria sa occidentală*), opera sa concluzivă din anii bătrîneții.

Aici, critica limbajului este extinsă în primul rînd asupra conceptelor religioase. Mauthner vrea să arate în această operă că toate propozițiile despre Dumnezeu — fie că susțin, fie că neagă existența lui — sînt în fond lipsite de sens. Din nou însă Mauthner amestecă lungi analize istorice cu o critică rațională a conceptelor. Mai ales pe baza unor autori obscuri, urmăriți de biserică, dominația prin limbă și cuvînt a bisericii este criticată nimicitor și se revendică o mistică fără Dumnezeu.

La scurtă vreme după apariția acestei opere starea sănătății lui Mauthner se înrăutățește. În 1920 mai face o călătorie la Viena și Praga, în căutarea iluziilor și speranțelor din tinerețe. Mauthner moare în 1923. Piatra sa de mormînt poartă următoarea inscripție: „Mîntuit de existența umană." O plănuită Academie „Fritz Mauthner" nu prinde viață din cauză că fondatorii ei o șterg în America, luînd și banii donați pentru acest așezămînt.

Desigur, este ușor să-l descalificăm pe Mauthner, socotindu-l un diletant în ale filozofiei. Dar, spre deosebire de atîția specialiști renumiți în domeniul filozofiei, el a fost cel puțin un diletant genial. Fritz Mauthner nu a putut face față pînă la urmă propriei lui concepții fundamentale în toată radicalitatea ei. Critica limbajului, care este în egală măsură și o exasperare în fața limbajului, ar trebui să ajungă la acea „sfîntă tăcere" care ar însemna cu adevărat o tăcere.

Însă critica limbajului practicată de Mauthner este în același timp ceva care caută să regîndească raportul dintre limbaj și realitate, deși o face în mod unilateral și unidimensional. Mauthner nu ne lasă deschisă nici o posibilitate de a ajunge prin intermediul limbajului într-un raport de cunoaștere cu realitatea. Realitatea nu poate fi decît trăită sau dusă la îndeplinire, iar acest lucru nu poate fi transpus în planul limbajului. Rămînem prizonierii limbajului și nu avem nici o perspectivă de a depăși limbajul prin el însuși. Din nou un austriac a dorit un raport just cu realitatea. Și acesta a recunoscut o dată în plus că nu avem de ales decît între o aparență și o cunoaștere care trebuie păstrată pentru sine. În orice caz, motivul criticii limbajului, pe care a practicat-o Mauthner și care a degenerat, desigur, în diverse contradicții, a fost dus mai departe în spațiul austriac. Limbajul devine tot mai mult o temă inevitabilă a filozofiei.

Ernst Mach
sau
Imposibilitatea de a salva eul

S-a văzut pe sine însuși doar ca un „plimbăreț" sau un „vînător de duminică" pe cîmpiile filozofiei și a contestat faptul că ar fi schițat o filozofie proprie. În cazul lui ar fi vorba „cel mult" despre „o metodologie și o gnoseologie elaborate din perspectiva științelor naturii", dar în nici un caz despre o filozofie. În fizică numele său nu reprezintă doar unitatea de măsură curentă pentru viteza ultrasunetelor în tehnica zborului, ci e asociat și cu descoperiri importante în domeniul aerodinamicii și al termodinamicii.

În 1875 a reușit să descopere funcția organelor de echilibru la nivelul urechii — de altfel, simultan cu mentorul lui Freud, Josef Breuer.

La cumpăna dintre secole, Ernst Mach a fost unul dintre cei mai citiți naturaliști care s-au ocupat de filozofie. Influența sa a ajuns pînă pe scena literară. Membrii cercului „Jung-Wien", de la Hofmannsthal pînă la Hermann Bahr, au audiat cursurile sale, Robert Musil a obținut titlul de doctor în filozofie la Berlin cu o dizertație despre teoria sa. Speriat de influența lui Mach asupra multor revoluționari ruși, Lenin a repudiat opera lui Mach, taxînd-o drept revizionism idealist în lucrarea sa *Materialism și empiriocriticism*, socotită și azi un pilon de bază al ideologiei marxist-leniniste. Edmund Husserl a polemizat cu el, iar Max Planck, Ludwig Boltzmann (succesorul lui Mach la catedra din Viena) și Albert Einstein au luat poziție cînd el a respins teoria relativității și atomistica.

După ce în perioada primului război mondial lucrurile se mai liniștiseră în privința operei lui Mach, filozofii apropiați de Cercul vienez au reluat teoria sa. Împreună cu Alianța liberilor cugetători, membrii Cercului vienez au înființat Asociația „Ernst Mach", care îmbina tendințe iluministe și de culturalizare a maselor cu încrederea într-o concepție științifică despre lume.

„Pozitivismul" sau „empiriocriticismul" lui Ernst Mach se integrează bine într-o tradiție a filozofării de orientare empirico-științifică, tradiție care a fost deja determinată de mai multe ori ca o particularitate a filozofiei austriece. Cel puțin atitudinea fundamentală a lui Mach, ostilă metafizicii, trebuia să trezească simpatii în Cercul vienez, la fel ca și coordonata iluministă, de critică socială, proprie gîndirii sale. Judecată în cele mai diverse moduri — ca o filozofie reducționistă, antimetafizică și antiidealistă sau ca o continuare a unui idealism à la Berkeley —, concepția lui Mach a inspirat atmosfera dominantă de la cumpăna dintre secole

sau de la „fin du siècle" în măsura în care el a oferit fundamentele teoretice pentru o sinteză originală a pozitivismului și impresionismului.

Faimoasa propoziție: „Eul nu poate fi salvat" a devenit titlul unui eseu de Hermann Bahr și, dincolo de aceasta, deviza scriitorilor impresioniști vienezi care au văzut exprimată în ea propria lor atitudine fundamentală, care nu mai dorea să facă distincția între aparență și realitate, între adevăr și ficțiune. Născut în 1838 la Turas, lîngă Brno, în Moravia, Mach a crescut în casa unui tată liber cugetător; simpatizant al Revoluției din 1848, acesta era profesor și moșier. La cincisprezece ani i-au căzut în mînă *Prolegomenele la orice metafizică viitoare* ale lui Kant, iar Mach povestește în autobiografia sa că „lucrul în sine" i s-a părut inutil, de vreme ce el simțea lumea și eul sub forma unei mase unice de senzații. Prin aceasta trasează atitudinea de bază a senzualismului și pozitivismului său, antimetafizica și poziția sa monistă.

La Viena Mach a studiat fizica și matematica. Interesat de fiziologia simțurilor, a ajuns la filozofie trecînd prin psihologie. Psihofizica lui Fechner l-a atras într-o perioadă în care tocmai legătura dintre fiziologie și psihologie îi ridica probleme hotărîtoare, făcîndu-l să pună tot mai mult la îndoială conceptul de materie obiectivă, existentă în afara noastră. În 1864 lui Mach i s-a oferit o catedră de matematică la Graz, unde s-a împrietenit cu economistul Emanuel Herrmann, inventatorul cărții poștale. Principiul economiei gîndirii, conform căruia putem ajunge la scopul practic pe care ni l-am propus cu ajutorul unui efort teoretic minim, astfel încît o maximă acumulare de experiență poate fi redusă la formule teoretice tot mai simple, își are originea în discuțiile cu Herrmann. În știință trebuie să îmbinăm deci un efort teoretic cît mai redus și un maximum de aplicabilitate, așa cum se întîmplă, de pildă, cînd comprimăm experiențele într-o lege.

Din 1867 pînă în 1895 Mach a predat la Praga, unde, ca rector, s-a opus vehement separării în facultăți germane și cehe, cerînd o a doua universitate pentru cehi. În fond însă, orice dispută naționalistă era străină de liberalismul lui cosmopolit. În 1895 lui Mach i s-a oferit la Viena o catedră, nou creată, de teorie a științelor inductive. Un an mai tîrziu i-au apărut *Prinzipien der Wärmelehre* (*Principiile termodinamicii*). După un atac de apoplexie care a avut drept urmare o hemiplegie, Mach a fost silit să renunțe la activitatea didactică la Viena. A refuzat să fie înnobilat, dar a acceptat numirea în Camera seniorilor (a doua Cameră a parlamentului austriac), unde se pare că și-a dovedit angajamentul social, cerînd să fie transportat cu ambulanța la parlament cînd s-a votat ziua de lucru de nouă ore. Starea proastă a sănătății l-a împiedicat la fel de puțin să continue să lucreze, ca și tragica moarte a fiului său Heinrich, care s-a sinucis. În 1916 Mach a murit la Haar, lîngă München.

„Empiriocriticismul", întemeiat de Mach în paralel cu filozoful Richard Avenarius de la Zürich, se bazează în esență pe ipoteza că tot ce aflăm ne este accesibil doar prin senzații și că la baza acestor experiențe nu se găsește nici lumea în sine, nici eul în sine: „Pentru noi, lumea nu e compusă (...) din entități enigmatice care produc singurele senzații ce ne sînt accesibile, prin interacțiune cu o altă entitate, la fel de enigmatică, eul. Culorile, sunetele, spațiile, secvențele temporale (...) sînt pentru noi, deocamdată, ultimele elemente a căror relație dată trebuie s-o cercetăm. Tocmai în aceasta constă aprofundarea realității."

Pentru fizicianul Mach, realitățile, experiența și metoda constituie constelația triplă care trebuie să rămînă hotărîtoare atît pentru științele naturii, cît și pentru filozofie. Tuturor realităților le revine atunci aceeași valoare, indiferent dacă un creion ne apare rectiliniu în aer, sau frînt în apă; aparența și realitatea au același sens: „Simțurile nu înșală niciodată și nu arată niciodată corect." De aceea

aparența și realitatea, impresia și realitatea nu pot fi diferențiate în fond, după cum imaginea despre lume a lui Ptolemeu și cea a lui Copernic sînt la fel de justificate.

Adaptîndu-ne ideile la realități, reprezentăm realitățile și dobîndim cunoștințe pe care „principiul economiei gîndirii" ne dă posibilitatea să le selectăm într-un fel, și chiar să le sintetizăm. Biologismul evoluționist, extins aici prin concepul de adaptare, rămîne hotărîtor și pentru evoluțiile ulterioare ale ideilor lui Mach, ajungînd pînă în opera lui de bătrînețe *Erkenntnis und Irrtum* (*Cunoaștere și eroare*). Fundamentarea întregii noastre cunoașteri pe senzații rămîne convingerea de bază a lui Mach. Senzațiile ne furnizează elementele ce sînt date nemijlocit și indubitabil, precum „culorile, sunetele, spațiile, secvențele temporale"; totodată, acestea apar drept cele mai simple pietre de construcție ale edificiului universal, cele „din care este compusă lumea". Prin aceasta, Mach speră să fi evitat atît o concepție dualistă despre lume, care face distincția între trup și spirit, cît și „lucrul în sine": fizicul și psihicul sînt identice; ceea ce le deosebește este doar unghiul din care le privim.

O dată cu reducerea a ceea ce percepem (ca realitate) la niște elemente care apar sub forma unor complexe analizabile, se naște și posibilitatea de a descrie cantitativ calitățile. Interdependența lor nu trebuie înțeleasă însă cauzal, ci numai funcțional. Ea poate fi stabilită matematic; în acest caz o asemenea expunere poate căpăta valabilitate universală.

Teoria elementelor, care a fost elaborată de Mach și atacată aspru atît de naturaliști, cît și de filozofi — de la Husserl pînă la Habermas —, face ca și eul să apară doar sub forma unei „conexiuni funcționale între diferite elemente". Omul apare ca un complex de elemente printre alte complexe de elemente, conștiința ca un complex de senzații corelate într-o manieră specifică, iar gîndirea ca o remodelare a acestor complexe.

Pentru că eul nu reprezintă o monadă izolată de lume, ci este o parte a lumii, așa cum susține Mach, el poate fi considerat de acesta și ca „o idee pur abstractă", ca „o construcție empirică" sau „o ipoteză". Eul nu constă din altceva decît din grupe de elemente, ordonate într-un mod aparte, ca senzații, reprezentări, amintiri și gînduri; el este înrădăcinat în organism și îi este îndatorat acestuia atît sub raportul diferențierii „de a avea un trup", cît și sub cel al identității de a fi trup. Desigur, eul înțeles astfel — pe care Otto Weininger, de pe pozițiile filozofiei sale transcendentale, l-a caracterizat în batjocură drept „o sală de așteptare pentru senzații" — ajunge în pericolul de a se închide în sine însuși. Căci cum am să ajung oare de la realitățile senzațiilor și experiențelor mele la recunoașterea senzațiilor, experiențelor și reprezentărilor altora? Mach însuși concede că solipsismul — în virtutea căruia doar eul propriu, cu conținuturile lui de conștiință, contează ca realitate — i s-a părut deocamdată singura consecință posibilă, care rezultă din punct de vedere științific din premisele sale. El încearcă să evite însă această consecință plasînd în același plan fizicul, psihicul și spiritualul: astfel, de pildă, eul străin, cu problematica lui, devine o falsă problemă, întrucît eul propriu și eul străin reprezintă doar complexe variabile, ce se influențează reciproc. „De vreme ce senzațiile vecinilor îmi sînt date la fel de puțin nemijlocit cum le sînt date lor senzațiile mele, sînt îndreptățit să privesc tot ca pe niște elemente psihice aceleași elemente la care am redus fizicul. Fizicul și psihicul conțin, așadar, elemente comune."

Insuficiențele acestei concepții l-au neliniștit pînă la urmă chiar pe Mach, nu numai pe criticii săi. Dar atîta vreme cît eul este plasat într-o manieră reducționistă în același plan cu experiențele sale, cu lumea, cu lucrurile și realitatea, pozitivismul lui Mach nici nu poate părăsi această reducție care îl împinge într-o stranie situație hibridă între materialism și idealism.

Oricît poate părea la început că atitudinea antimetafizică a lui Mach limitează cum trebuie pretențiile metafizice imanente ale teoriei naturaliste răspîndite în nenumărate variante în secolul al XIX-lea, totuși el însuși ajunge inevitabil la niște premise metafizice. Lenin, care s-a văzut provocat de vasta influență a lui Mach în cercurile revoluționare ale intelectualității ruse, numea pozitivismul lui Mach un „idealism subiectiv" ce nu se sfia să strecoare în cercetările sale ipoteze ale gnoseologiei materialiste, de îndată ce acestea i se păreau utile. Fără îndoială, la îndîrjirea cu care Lenin a luat atitudine împotriva „machismului" a contribuit considerabil o serie de dispute între fracțiunile din cadrul mișcării revoluționare din Rusia. După eșecul revoluției din 1905 părea că este deosebit de important să se preîntîmpine o scindare a „bolșevicilor" și să se realizeze totodată o delimitare de Internaționala a II-a, a unui Karl Kautsky și Friedrich Adler, care avea o orientare social-democrată și marxistă.

În viziunea lui Lenin, teoria lui Mach are caracteristici idealiste, burgheze și reacționare. Ea s-ar împotrivi materialismului, invocînd științele moderne ale naturii; tot astfel, pozitivismul în genere ar apărea pe o poziție oscilantă între materialism și idealism. Critica lui Lenin are desigur nu numai rădăcini obiective, care pornesc de la premisele metafizice implicite ale teoriei lui Mach, ci și rădăcini politice realiste: apropierea pozitivismului lui Mach de materialism îl transformă, în pofida tuturor implicațiilor idealiste, într-un opozant în cadrul propriei tabere, fapt dovedit, printre altele, de modul în care a fost receptat Mach de austromarxism și, ulterior, de gînditorii de orientare socialistă din „Cercul vienez".

Felul în care, de exemplu, un Friedrich Adler a înțeles materialismul din perspectivă evoluționistă și naturalistă pornește în mod explicit de la Mach, iar tizul său, Max Adler — în ciuda preferinței sale pentru filozofia transcen-

dentală a lui Kant — recunoștea în teoria lui Mach multe puncte de concordanță cu marxismul.

Acest destin ciudat al teoriilor lui Mach poate fi înțeles, desigur, pornind de la situația conflictuală la care trebuia să conducă reducerea de către el a realității la niște date senzoriale, în condițiile păstrării concomitente a unor legități ce pot fi stabilite pe baze cantitative. În orice caz, pare ciudat că disoluția eului — disoluție care are numeroase consecințe și care înseamnă, deopotrivă, și o disoluție sufletească — este apreciată de către Lenin la fel de puțin ca acea coordonată a teoriilor lui Mach referitoare la știință. Fizicianul Philipp Frank, care se poate număra printre colaboratorii „Cercului vienez", l-a apărat la rîndul lui pe Mach în fața criticilor săi materialiști, referindu-se la faptul că pentru Mach nici nu se pune problema realității materiei.

Dar cea mai mare influență asupra contemporanilor lui Mach a avut-o probabil disoluția eului. Concepția substanțialistă despre eu, ancorată într-o imagine naivă asupra lumii și care a fost preluată de filozofie, decade la nivelul de „unitate economică a gîndirii". Teoria despre economia gîndirii a fost desemnată prima dată de Mach în 1872 ca o teorie a științelor naturii, deși principiile ei pot fi găsite atît în nominalismul Evului Mediu tîrziu, cît și la Descartes și Leibniz, iar apoi în evoluționismul lui Darwin: „Toate principiile și conceptele fizicii sînt indicații simplificate, care cuprind adesea la rîndul lor alte indicații, și vizează experiențe gata să fie puse în practică, aranjate după criterii economice." Acest principiu, considerat la început o simplă metodă, presupune însă o serie de alte consecințe: astfel, trăsătura antimetafizică a demersului științific are la bază tot acest principiu economic, care atrage după sine eliminarea tuturor ipotezelor de prisos: „O dată cu cunoașterea caracterului economic dispare din știință orice mistică." Întrucît, conform paralelismului său psihofizic, Mach vede la lucru acest principiu și în dotarea fiziologică a ființei

umane, omul — înțeles din punct de vedere evolutiv — trebuie subordonat principiului economiei gîndirii. Aplicarea corectă a acestui principiu duce la faptul că eul naiv, dar și eliminarea lui din știință sînt înțelese ca două căi diferite, necesare în economia gîndirii. Eul metafizic, în schimb, devine o falsă problemă. La fel devin însă apoi și toate problemele legate de el, cele ale sufletului, ale nemuririi și ale lumii de dincolo.

Consecințele acestei izgoniri a eului îl conduc pe Mach în proximitatea budismului, care se apropie la rîndu-i de concepția lui despre nemurire. Nemurirea personală se dovedește pentru Mach tot o falsă problemă, de vreme ce nu poate exista decît o continuare impersonală sau suprapersonală a vieții, un fel de regenerare a eului. Moartea nu este altceva decît descompunerea unității ce există în planul economiei gîndirii, iar frica de moarte este lipsită de sens, căci distrugerea durabilității survine, oricum, permanent în viața noastră. Moartea ca eliberare de individualitate împinge concepția lui Mach chiar în proximitatea imediată a gîndirii lui Schopenhauer. După Mach, adevărata nemurire nu poate rezida decît în dăinuirea elementelor de conștiință valoroase, în curentul peren al creațiilor culturii umane.

Nu întîmplător această argumentație amintește de materialismul antic și de Epicur, dar și de Feuerbach și Schopenhauer, reflectînd din nou acea oscilație specifică între consecințele idealiste și materialiste.

Pornind de la această concepție despre moarte, Mach stabilește și idealul unei concepții libere și „transfigurate" despre viață, care constituie rădăcina socialismului său, de orientare iluminist-optimistă. Mach mizează pe faptul că știința va putea înlătura acea orbire, dependență și ignoranță care determină, după el, condițiile sociale din epoca sa.

Oricît am fi tentați astăzi să considerăm concepția despre eu a lui Mach drept un model mental nereușit, care ajunge pînă la urmă să elimine ca pe o ficțiune tot ceea ce contrazice

realitatea dată (interpretabilă prin cuantificare), influența acestei concepții asupra scenei intelectuale din epocă a fost totuși foarte mare. Narcisismului esteților vienezi și cultivării eului propriu, profunzimilor și abisurilor acestuia în sînul burgheziei de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, li se alătură, oarecum complementar, izgonirea eului. Nu întîmplător, Sigmund Freud denumește inconștientul realitatea psihică propriu-zisă, care prin natura ei ne rămîne la fel de necunoscută ca și realitatea lumii exterioare. Afirmația lui Freud că eul nu e stăpîn în propria-i casă se întîlnește cu convingerea lui Mach că eul nu poate avea decît o realitate fictivă.

Pe bună dreptate, filozofia lui Mach poate fi comparată cu o pictură impresionistă ale cărei pete de culoare trec una în alta, se ciocnesc brutal între ele, dar au ca rezultat un tablou unitar. De aceea impresionismul și estetismul vienez și-au văzut exprimat sentimentul dominant în suprimarea granițelor dintre esență și aparență și în teoria despre „imposibilitatea de a salva eul". Hermann Bahr, care ulterior a părăsit la rîndul lui antimetafizica lui Mach, a descris acest amestec de adevăr și iluzie în *Dialog despre tragic*: „Eul nu poate fi salvat. Rațiunea a răsturnat vechii zei și a detronat lumea noastră. Acum ea amenință să ne distrugă și pe noi. Atunci vom înțelege că elementul vieții noastre nu e adevărul, ci iluzia. Pentru mine nu contează ce e adevărat, ci de ce am nevoie; și astfel, soarele răsare totuși, pămîntul este real, iar eu sînt eu."

Creația lui Hofmannsthal — și chiar criza sa de limbaj, așa cum se sedimentează ea în celebra *Scrisoare a lui Chandos*, unde nu-i mai ajung cuvintele să înfățișeze realitatea, unde totul decade într-un amestec de iluzie și înșelătorie, de mistificare și amăgire, unde totul se dizolvă într-o revărsare de senzații —, nuvelele lui Schnitzler, în care se produce atît de des o depersonalizare a actorilor, sau *Omul fără însușiri* al lui Musil continuă pe tărîm literar disoluția eului

expusă de Mach. În schimb, respingerea cu obstinație de către Mach a atomisticii și a teoriei relativității, refuz generat de poziția lui fundamental senzualistă, a primit o ripostă hotărîtă nu numai din partea lui Max Planck și a lui Albert Einstein, ci și a succesorului său la Universitatea din Viena, Ludwig Boltzmann.

Născut în 1844, Ludwig Boltzmann, care s-a ocupat mai ales cu termodinamica, împărtășea, ce-i drept, refuzul lui Mach în privința metafizicii — pe care o califică drept „o migrenă spirituală" într-o conferință despre Schopenhauer, intitulată *Argument că Schopenhauer este un filozofastru fără spirit și ignorant, care mîzgălește prostii și face să degenereze complet și pentru totdeauna mințile oamenilor prin vorbele lui goale* —, dar a susținut, în opoziție cu Mach, existența unei materii obiective, independente de subiect. E-adevărat, în privința filozofiei, Boltzmann are în comun cu Mach o concepție antispeculativă, de orientare științifică, și chiar asumarea unor elemente darwiniste. În schimb, pozitivismul lui Mach este respins categoric de Boltzmann. Concepția despre caracterul arbitrar al ipotezelor naturaliste și despre perfectibilitatea continuă a oricărei teorii, cea despre confruntarea permanentă dintre teoriile care, chiar atunci cînd se contrazic, pot fi oarecum corecte, pleacă tot de la Mach. Concepția lui Boltzmann despre teorie ca reprezentare exemplară, cuantificabilă a realității l-a influențat ulterior pe Ludwig Wittgenstein. Boltzmann și-a încercat puterile și pe tărîmul eticii, unde a apărat ideea evoluționistă a lui Darwin și s-a împotrivit categoric eticii idealiste a lui Friedrich Jodl, cu care s-a confruntat uneori în cursurile sale, frecventate de un public foarte numeros. La Boltzmann se inițiază și mai clar decît la Mach eliminarea problemelor de etică și estetică, a tot ceea ce Ludwig Wittgenstein numește ulterior adevăratele probleme ale vieții, din cîmpul filozofiei reduse la scientism.

Căci această delimitare nu înseamnă în nici un caz renunțarea la domeniile și problemele amintite. Dimpotrivă:

Boltzmann a fost nu doar un profund admirator al muzicii și poeziei, ci și al frumuseții; el putea izbucni în plîns chiar la vederea unei anumite nuanțe a orizontului deasupra mării. Dar toate acestea sînt înregistrate pe latura trăirii personale, care nu atrage după sine niște obligații și nu are ce căuta în știință. La Boltzmann, care s-a sinucis în 1906 la Duino, lîngă Triest, s-a desăvîrșit concepția științifică despre lume a secolului al XIX-lea, după cum, pe de altă parte, fizica atomică din secolul XX și-a proiectat deja umbra, o dată cu Boltzmann.

În orice caz, în ciuda tuturor deosebirilor dintre ei, fizicianul-filozof Ernst Mach și fizicianul-filozof Ludwig Boltzmann au introdus în Austria acea filozofare antimetafizică, de orientare scientistă, care consideră corelația dintre formulările raționale, matematizate, ale legilor și observarea realităților date ca fiind singura metodă obligatorie de a concepe lumea. Ei sprijină astfel acel empirism logic pe care, de pildă, Leszek Kolakowski l-a numit „produsul unei anumite culturi în care facilitățile tehnologice sînt socotite valori dominante (...). El reprezintă ideologia tehnocrației, mistificată sub forma unei orientări antiideologice a științei scutite de valorizări."

Oricum însă, amestecînd realitatea cu iluzia, adevărul cu aparența, subiectul cu obiectul, Ernst Mach s-a situat pe o poziție care dovedește o dată în plus cît este de greu să desparți cele de mai sus și că a miza totul pe una din ele nu poate constitui preocuparea unui austriac. „Indiferent ce întorsături ar lua așadar problemele atinse, Mach n-a înfățișat o soluție clară, un punct de vedere pe deplin mulțumitor pentru soluțiile viitoare", scrie Robert Musil în dizertația sa berlineză. Fără a încerca să stilizăm astfel prea mult pozitivismul lui Mach, am putea adăuga: poate fiindcă nu există o asemenea claritate, fiindcă nu are cum să existe un punct de vedere mulțumitor și fiindcă toate soluțiile definitive au în ele ceva nu numai nefilozofic, ci și, în primul rînd, profund neaustriac.

Christian von Ehrenfels
sau
Realitatea ca structură

Numele său este legat inseparabil de psihologia structuralistă al cărei fundament teoretic l-a dat într-o dizertație de mici dimensiuni. Și el a fost un discipol al lui Franz Brentano, dar și al lui Alexius von Meinong, întemeietorul teoriei obiectului, cel care dezvoltase treptat o doctrină specific austriacă, anume despre obiectele care nici nu există.

Pe lîngă expunerea conceptului de structură, Ehrenfels a schițat teorii originale și a realizat lucruri notabile în domeniul axiologiei, cosmologiei, eugeniei (geneticii) și al

eticii sexuale. S-a remarcat de asemenea ca muzicolog, compozitor și dramaturg. Discipol al lui Bruckner și adulator al lui Wagner, el a mers în 1882 în pelerinaj, pe jos, de la Viena la Bayreuth pentru a asista la premiera lui *Parsifal*. După această călătorie — „un adevărat pelerinaj pe jos, pe șoseaua prăfuită, cu raniță în spate și curajul credinței în inimă" — ia hotărîrea să se întoarcă la filozofie, întrucît a înțeles că religia și arta sînt două lucruri diferite, care nu se pot suplini reciproc. Ca și Wittgenstein, a renunțat la titlul nobiliar și la drepturile de moștenire spre a se putea dedica în totalitate înclinațiilor sale artistice și filozofice. A recomandat poligamia pentru a preveni degenerarea rasei albe, a descoperit o lege a numerelor prime și a creat oratorii alegorice de o gravitate patetică. Numit profesor de filozofie la Praga în 1896, a stîrnit zarvă printre studenți cînd nu numai că a pledat pentru poligamie, ci a luat și o atitudine pătimașă împotriva antisemitismului.

Max Brod, prietenul lui Kafka și editorul operelor acestuia, pe care le-a scăpat de fapt de la distrugere, îl înfățișează ca pe un excentric la care logica de fier a gîndirii s-a asociat cu o apropiere primejdioasă de zona maniacalului: „Demonia specifică unui personaj extraordinar, genial, care nu cunoaște decît legile proprii, înconjura statura înaltă a acestui bărbat care avea o barbă bogată și străbătea cu un mers energic străzile Pragăi (...). Hainele pe care le purta păreau preistorice. Nicicînd nu fusese la modă un asemenea surtuc maro, gros, care nu lăsa impresia că a fost făcut la croitor, ci părea mai degrabă croit cu barda de un tăietor de lemne."

La Praga chiar s-a montat tragedia sa *Mireasa stelelor*, în care aducea pe scenă principala lui idee despre eugenie și despre reforma sexuală. Cu acest prilej se pare că filozoful, deja în vîrstă, s-a îndrăgostit de o tînără actriță, ceea ce de asemenea n-a fost tocmai în avantajul reputației sale afectate la Praga.

Născut în 1859 ca fiu al unui nobil austriac și al unei franțuzoaice, Ehrenfels avea deja de suportat în știință povara numelui bunicului său, Joseph Michael von Ehrenfels, care revoluționase creșterea oilor și apicultura. După ce a renunțat la domeniul de la Brunn am Walde din ținutul Waldviertel, situat în Austria inferioară, Ehrenfels a studiat cu Anton Bruckner contrapunctul și armonia, iar cu Brentano filozofia la Universitatea din Viena. A obținut titlul de doctor la Graz, cu Meinong, discipolul lui Brentano, și apoi docența în 1885, tot la Viena. În 1890 a elaborat renumitul studiu *Über Gestaltqualitäten* (*Despre calitățile structurale*), pentru care educația muzicală i-a fost de mare ajutor, și s-a dedicat mai întîi unor investigații axiologice. Pînă în 1929 Ehrenfels a predat la Praga, refuzînd de fiecare dată cu fermitate alegerea sa ca decan sau rector și revenind mereu în dragul său Waldviertel din Austria inferioară, după cum povestește fiica sa, poeta Imma von Bodmershof. Acolo, în castelul Lichtenau, a murit Ehrenfels în 1932.

Structuralismul lui Ehrenfels reia o tematică a cărei tradiție filozofică este îndelungată. Faptul că întregul înseamnă mai mult decît suma părților sale a fost subliniat mereu, în toate așa-zisele filozofii holiste, de la Aristotel pînă la Hegel. Dar acum Ehrenfels face din această suprasumabilitate a întregului conceptul-cheie al „structuralismului" său ce s-a dovedit cu adevărat revoluționar mai ales în psihologie, în raport cu concepția atomisto-mecanicistă. Bizuindu-se pe concepția structuralistă a lui Ehrenfels, ulterior s-au dezvoltat diverse școli ca, de exemplu, cea de psihologie experimentală de la Graz, căreia îi aparțineau profesorul și prietenul Alexius von Meinong, precum și Victor Benussi și Alois Höfler, apoi școala berlineză cu Max Wertheimer, Wolfgang Köhler, Kurt Koffka și Kurt Lewin. Chiar conceptul de „element figurativ", pe care Edmund Husserl l-a dezvoltat, desigur, fără să fi cunoscut conceptul

de calitate al lui Ehrenfels, se întîlnește cu această concepție despre structură.

Dragostea lui Ehrenfels pentru muzică și cunoștințele sale teoretice în domeniul compoziției au avut neîndoielnic o influență asupra „structuralismului" său, ca și lucrările anterioare ale lui Ernst Mach, care susținea ideea că putem percepe nemijlocit, în integralitatea lor, structurile spațiale sau sonore. Este oare o structură precum cea existentă, bunăoară, într-o melodie o simplă concentrare și însumare de elemente sau e ceva esențial nou în raport cu acestea?

Bizuindu-se pe teoria lui Brentano despre intenționalitatea actelor noastre de conștiință, Ehrenfels susține autonomia acestor structuri care sînt sesizate ca atare în mod intenționat de către conștiință pe baza datelor senzoriale care sînt realmente percepute și analizabile: „Prin calități structurale înțelegem acele conținuturi reale ale reprezentării, legate de existența în conștiință a unor complexe de reprezentări, care constau, la rîndul lor, din elemente separabile între ele (adică din elemente ce pot fi reprezentate independent unele de altele)."

Faptul că între elementul izolat, de pildă sunetul ca atare, și sunetul integrat într-o melodie există o altă valență devine pentru Ehrenfels un motiv de disociere între un fundament — datele oferite efectiv de către simțuri — și calitatea structurală ce se bazează pe acesta. Alexius von Meinong a dezvoltat ulterior acest aspect sub forma unei antinomii între inferioritatea și superioritatea obiectelor pe care le percepem, prilej cu care se referă el însuși la faptul că dizertația lui Ehrenfels s-a constituit pentru el în cea mai importantă lucrare ce l-a ajutat să elaboreze teoria obiectului.

Calitatea structurală, pe care Ehrenfels o mai numește ceva „care este mai mult sau altceva decît simpla sumă a părților ei constitutive, deși acestea sînt esențiale pentru existența sa", se distinge apoi prin capacitatea ei de a se transpune în alte domenii și, în fine, prin ierarhizarea pe

care Ehrenfels o mai numește și intensitatea sau puritatea structurilor. În acest fel am pomenit deja legătura care se face cu cosmogonia și ontologia lui Ehrenfels. Căci „intensitatea" structurilor — adică nu doar gradul lor de complexitate, ci și gradul sporit de omogenitate și, totodată, de diversitate a componentelor lor — îi oferă lui Ehrenfels atît un principiu de edificare a realității, cît și un criteriu al purității acesteia, întruchipate, de pildă, în structura ideală a sferei sau în poliedrul regulat, structuri riguros matematice.

Paralel cu fecunditatea dovedită de conceptul de structură în edificarea realității, teoria lui Ehrenfels s-a impus în psihologie independent de dezvoltarea ei în diverse școli; chiar o serie de evoluții din ultimul timp, ca teoriile despre sistem și model în cibernetică, revin la conceptele de totalitate și structură ale lui Ehrenfels. Structuralismul joacă un rol important și în testele psihologice. Desigur, opiniile sînt împărțite: fie această calitate structurală reprezintă ceva care survine pe un fundament dat, cu participarea conștiinței noastre — așadar, fie este nevoie de o „activitate productivă a subiectului" pentru a sesiza o structură, după cum se și exprimă Ehrenfels —, fie calitatea structurală ar fi deja inerentă fundamentului, și atunci ea ar fi percepută sau pur și simplu remarcată într-un fel de către spirit. Școala structuraliștilor de la Graz a înclinat spre prima opinie, în timp ce școala berlineză, îndeosebi Wertheimer și Köhler, a susținut ideea că nu putem detașa calitatea structurală de fundamentul ei și ca atare ea este reală în mod obiectiv. Ehrenfels însuși se apropiase inițial de prima opinie, care prețuia mai mult activitatea conștiinței, dar mai tîrziu a considerat calitatea structurală ca fiind conținută în „fundamentul" ei.

Oricum am evalua această dispută care nu a rămas doar în limitele psihologiei, devenind, pare-se, și o confruntare între idealism și realism, Ehrenfels a transpus această

concepție fundamentală despre structură, dincolo de psihologie, în cosmologia și în filozofia sa despre natură, ca și în axiologia și etica sa. Viziunea lui universalistă, așa cum a fost ea expusă mai ales în *Kosmogonie* (*Cosmogonia*) din 1916, se apropie nu întîmplător, prin structura ei, de filozofia totalității a lui Othmar Spann și continuă în fond acea viziune leibniziană asupra întregului, care reprezintă o temă mereu dezbătută, oarecum eternă, a filozofării austriece. Structurile apar aici — imitînd morfologia lui Goethe — ca fundamente ale realității și ale structurilor care o susțin. De altfel, ele străbat și fundamentează tot ceea ce se întîmplă; procesul universal apare ca manifestare a unui principiu ordonator, la care se adaptează diversități tot mai mari, structuri tot „mai înalte".

Ehrenfels susține în această metafizică a sa un dualism consecvent care consideră principiul formal al structurării și diversitatea amorfă, dezordonată și haotică, drept principii de bază a tot ceea ce se întîmplă în realitate. Împotriva agnosticismului, a ostilității față de metafizică și a lipsei de credință, despre care Ehrenfels era de părere, după cum singur spune, că se găseau în filozofia epocii sale, el concepe aici un univers în care Dumnezeu și omul sînt reuniți ca niște parteneri în procesul formativ al creației: „În fața haosului absolut, ipoteza noastră admite un temei originar, unitar, al oricărei ordini, legități și structurări. Ipotetic, acestui principiu trebuie să i se atribuie o forță de creație. Nu din haosul absolut poate fi plăsmuită lumea, ci ea trebuie creată în ciuda opoziției acestuia... Trebuie să presupunem că forța de creație a principiului formativ este nemăsurată, dar nu și infinit superioară opoziției haosului prin emanațiile ei finite."

Înșiruirea acestor idei aproape gnostice continuă — chiar la Praga — nu numai tradiția a ceea ce s-ar putea numi „catolicismul reformator" din Boemia (William Johnston), începînd cu Leibniz și trecînd prin Bolzano și herbartism,

ci pornește și de la universalismul inițiat de Leibniz. Nici comparația cu o cosmologie *à la* Teilhard de Chardin nu trebuie să-l sperie pe Ehrenfels, de vreme ce omul, capabil să recunoască structurile și să înregistreze o evoluție aparte, este considerat totuși de Ehrenfels un partener indispensabil al lui Dumnezeu în procesul creației. Respingerea unui raționalism unilateral, precum și refuzul oricărui materialism fac din cosmologia lui Ehrenfels, care mizează pe legătura dintre lege și accident, o viziune grandioasă asupra unui univers structurat armonios.

Ca și marele său precursor Leibniz, Ehrenfels ajunge cu această perspectivă asupra lumii pe terenul alunecos al teodiceei, al justificării Răului. Cu scepticismul său față de un raționalism totalizator și în ciuda principiului său de bază, dualist-gnostic, cu ajutorul căruia i-ar veni ușor să explice Răul prin opoziția haosului, Ehrenfels recunoaște că pentru această problemă nu poate exista o soluție mulțumitoare. El explică, de pildă, monadologia lui Leibniz ca pe „un capriciu filozofic al unui matematician genial, capriciu care, dacă n-ar fi fost aureolat de numele autorului său, ar fi căzut de mult în uitare ca o monstruozitate ridicolă".

Încă de timpuriu Ehrenfels se confruntase cu problemele valorilor și ale axiologiei. Psihologia dorinței — expusă deja în lucrarea sa de docență despre „simțire și voință", unde susținea, împotriva profesorului său Brentano, că dorința și sentimentul pot exista independent unul de altul — devine fundamentul unei axiologii care preia de la Carl Menger, Eugen von Böhm-Bawerk sau Friedrich von Wieser elementele esențiale ale teoriei economice despre utilitatea finală.

Principala idee a acestei psihologii se bazează pe faptul că valoarea nu reprezintă ceva existent în sine, care se atașează de lucruri într-un mod oarecum obiectiv; dimpotrivă, are valoare ceea ce ni se pare valoros din punctul

nostru de vedere subiectiv — dar ca atare, nici pe departe arbitrar. Menger exprimase această idee în felul următor: „Prin urmare, valoarea nu este ceva inerent bunurilor, o calitate a acestora; mai curînd, ea nu este altceva decît importanța pe care o acordăm la început satisfacerii nevoilor noastre, respectiv traiului și prosperității noastre, și pe care o transpunem ulterior asupra bunurilor economice, socotite drept cauzele exclusive ale acestora."

Ehrenfels vede aceste raporturi într-o manieră asemănătoare atunci cînd spune: „Nu dorim niște lucruri pentru că recunoaștem în ele acea esență mistică și incomprehensibilă numită « valoare », ci le atribuim o « valoare » pentru că le dorim."

Fertilizarea reciprocă a așa-numitei „Școli economice vieneze" și a axiologiei dezvoltate de către diverși discipoli ai lui Brentano nu este, firește, o întîmplare. Cu siguranță, ea este legată, printre altele, de liberalismul foarte pregnant în Austria în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea; fără să cadă în subiectivism, acest liberalism a refuzat să desconsidere rolul individului, al subiectului, în raport cu realitatea, dar nici nu a vrut să plătească tribut unei supraevaluări a acestei subiectivități în plan transcendental. Pe de o parte, compararea condițiilor economiei de piață cu evaluările morale poate, ce-i drept, să mire, ori chiar să apară ca o expresie a acelui sentiment al existenței care a fost specific marii burghezii și a făcut posibil în primul rînd estetismul de la „fin du siècle"; pe de altă parte însă, se dovedește aici și acel individualism care se poate afirma doar în raport cu un întreg structurat de o manieră universalistă, și în nici un caz cu o colectivitate care reacționează uniform.

Căci la fel ca etica și axiologia lui Brentano, reflecțiile pe care le face Ehrenfels în această privință nu ajung la subiectivism sau chiar la o etică hedonistă a plăcerii. Deși mizează pe cultivarea maximului de fericire posibilă pentru toți oamenii, așa cum mai făcuseră anterior Bolzano și Brentano în sens utilitarist, Ehrenfels completează totuși această

„morală a umanității" cu o „morală a dezvoltării", care vizează o îmbunătățire a constituției umane sub raport fizic și psihic. Nici aici nu trebuie trecute cu vederea influențele teoriei utilității finale. Utilității finale — care, din punct de vedere economic, echivalează valoarea de schimb a unui bun cu cheltuielile maxime pe care am fi de-a dreptul obligați să le facem pentru a-l dobîndi — îi corespunde la Ehrenfels așa-numitul „folos final". Chiar dacă, astfel, dorința individuală sau subiectivă pare să decidă asupra valorii unui lucru, cultivarea fericirii individului sau chiar a întregii colectivități nu este recunoscută de Ehrenfels drept singurul criteriu posibil. De vreme ce valorile evoluează și se modifică — și anume atît la nivelul indivizilor, cît și la nivelul diverselor grupuri sociale sau epoci istorice —, trebuie să ținem seama de aceste mutații. Aici apare ideea evoluționistă de bază a lui Ehrenfels: pe lîngă o dezvoltare culturală generală a umanității există și o evoluție constitutivă, bazată pe însușirile organismelor. Desigur, Ehrenfels n-a fost un darwinist pe latură socială. Pornind însă de la un individ puternic, de la țelurile și evaluările acestuia, el deduce și o reprezentare a scopului, o finalitate orientată spre Binele întregii colectivități — în acest caz, spre conservarea speciei umane. Respingînd posibilitatea universalizării în sensul filozofiei morale kantiene, Ehrenfels nu recunoaște decît cultivarea Binelui obștesc în sensul unei morale a dezvoltării. El nu face decît să fie consecvent atunci cînd concepe etica nu atît ca o disciplină normativă cît ca una descriptivă ce se orientează în funcție de modelul economic al schimbului de bunuri și, respectiv, modifică acest model.

Programul unei eugenii radicale, pentru care pledează Ehrenfels, este legat de această morală a dezvoltării. Războiul, pe care îl considera „contraselectiv" pentru că îi secera pe cei mai destoinici oameni, îl deprima profund. Ehrenfels își punea mari speranțe într-o etică și reformă sexuală, care, revendicînd în principal poligamia, ar facilita procrearea unor oameni valoroși, ceea ce i se părea a fi o

barieră în calea puhoiului „rasei mongoloide". În același timp însă, a susținut cu vehemență eliberarea sexuală a femeilor, oricît a criticat, pe de altă parte, fiecare pledoarie pentru legăturile amoroase extraconjugale și a deplîns întreruperile de sarcină și satisfacția sexuală egoistă. În orice caz, fiul său Rolf, un cercetător respectat în domeniul matriarhatului, s-a convertit mai tîrziu la islamism, luînd prenumele de Omar, și a predat mult timp etnologia la unele universități indiene.

Modul de a filozofa al lui Ehrenfels a fost marcat profund și de înclinațiile lui artistice. Diversitatea și multilateralitatea operei sale se datorează unei fascinații — care se exprimă chiar prin conceptul de structură — în fața abundenței lumii fenomenale căreia Ehrenfels nu a încercat să-i opună niște schematisme formale; dimpotrivă, el a căutat să prindă bogăția acesteia în descrieri subtile. El a îmbinat atitudinea sa, pînă la urmă fundamental spiritualistă, cu un scepticism profund antidogmatic, în virtutea căruia nici chiar părerile proprii nu erau socotite niciodată altceva decît niște ipoteze. Într-o lume a dezintegrării, a relativismelor și a destrămării certitudinilor, el a mai făcut o încercare de a oferi — cu mijloace complet diferite de ale lui Hermann Broch de pildă — o viziune armonioasă asupra structurării întregului univers. Faptul că după prăbușirea monarhiei dunărene a fost din ce în ce mai tentat să considere niște entități esențiale precum numerele sau notele muzicale ca pe un triumf al rațiunii structurante împotriva haosului integrează concepția sa în tradiția celor care, pe fondul dezechilibrului și al dezintegrării realității, au căutat un sprijin care să ne facă suportabilă această dezintegrare. În concepția sa despre structură, Ehrenfels a găsit un principiu despre care era convins că se apropie cel mai mult de esența lumii, „dacă încercăm să ni-l închipuim ca pe un principiu motrice, potrivit naturii lui intime, un principiu care nu caută și nu vizează altceva decît structuri".

Alexius Meinong
sau
Obiectul imposibil

Ce să credem despre un filozof care declară cu toate seriozitatea: „Există obiecte despre care se spune că nu există" ? Ceea ce pare la prima vedere o afirmație vecină cu nebunia este desigur bine întemeiat. Expunînd așa-zisa teorie a obiectului, Alexius Meinong, autorul acestei teze, a atras chiar luarea-aminte și simpatia unor filozofi-logicieni ca Bertrand Russell, care și-a dezvoltat celebra *Theory of Descriptions*, polemizînd cu poziția lui Meinong. Mai puțin spectaculoasă decît receptarea lui Wittgenstein — deși

cu greu poate fi subapreciată — este influența „teoriei obiectului" asupra neorealismului, așa cum s-a dezvoltat acesta în America. Pe de altă parte însă, chiar Edmund Husserl, cu care Meinong s-a aflat inițial într-o corespondență prietenească, a recunoscut — într-o polemică mai degrabă neplăcută pentru prioritatea descoperirilor — că atît el cît și Meinong au avut în vedere aceleași fapte de conștiință. Husserl compară propria operă și cea a lui Meinong cu munca a doi geografi care vizitează aceleași ținuturi, dar nu trebuie neapărat să le descrie chiar la fel. Ca și Edmund Husserl, care era cu cîțiva ani mai tînăr, Meinong a fost discipolul lui Franz Brentano și, precum toți discipolii inițiali, a fost și un disident în raport cu opiniile maestrului. Importanța personalității nicidecum dogmatice a lui Brentano ca dascăl este dovedită de faptul că în dezvoltarea ideilor sale s-au manifestat printre discipolii lui multe divergențe de opinii ce au dus uneori chiar la dispute violente între fracțiuni.

Alexius Meinong, de fapt Alexius Meinong von Handschuchsheim, s-a născut în 1853 la Lvov și a fost fiul unui ofițer superior austriac cu înclinații iozefiniene. După studii de germanistică și istorie la Universitatea din Viena l-a întîlnit pe Franz Brentano, la care a obținut docența în 1878 studiind filozofia lui Hume. Încă din perioada ședерii la Viena s-a aflat în relații prietenești cu majoritatea discipolilor lui Brentano. Chemat la Graz în 1882, Meinong a predat acolo pînă în 1920, cînd a murit. A fost unul dintre inițiatorii exercițiilor de psihologie experimentală pe tărîm universitar în Austria, a înființat un institut pentru psihologie empirică și a intervenit vehement în favoarea învățămîntului filozofic în gimnaziile austriece, o specialitate pentru care această țară este invidiată și în zilele noastre. Ca aspect exterior, Meinong a fost comparat cu un profet sau un vizionar antic, o impresie accentuată, poate, și de faptul că suferea încă de timpuriu de o slăbire a vederii, iar

în ultimii ani de viață ajunsese practic orb. Excelînd printr-o concentrare maximă în gîndire și o seriozitate aproape solemnă în materie de concepție, el a fost însă, pe de altă parte, și un om absolut sociabil, cu o mare dragoste pentru muzică. Improvizațiile sale la pian i-au cîștigat celebritatea la Graz.

Așa-numita Școală de psihologie experimentală de la Graz, în rîndul căreia trebuie socotit și Christian von Ehrenfels, s-a perpetuat prin Alois Höfler, autorul unui bine apreciat manual de logică pentru gimnazii, Viktor Benussi și Ernst Mally, care a venit după Meinong la catedra din Graz; această școală a ajuns tot mai mult în opoziție cu „brentaniștii" de la Praga, grupați în jurul lui Anton Marty și Oskar Kraus. Meinong s-a aflat într-un strîns contact filozofic și cu un alt discipol al lui Brentano, Kasimir Twardowski, care a întemeiat la Lvov școala logicienilor polonezi în jurul lui Jan Lukasiewicz, Kasimierz Ajdukiewicz și Tadeusz Kotarbinski. Twardowski a contribuit substanțial la dezvoltarea propriei teorii a lui Meinong.

Concepția lui Brentano privitoare la intenționalitatea conștiinței a născut teoria lui Meinong despre obiect. Această ațintire a conștiinței noastre, cum îi place lui Meinong să se exprime, este diferențiată de el mai mult decît o făcuse Brentano: pentru a cuprinde imaginația, reprezentările memoriei și ale percepției, trebuie lărgit conceptul de reprezentare: „Fie că-mi reprezint o turlă de biserică sau un vîrf de munte (...), o relație de diferențiere ori una de cauzalitate, sau orice altceva, îmi reprezint de fiecare dată ceva. Toate aceste evenimente psihice vădesc deci, fără a prejudicia variabilitatea de-a dreptul infinită a obiectului, un element comun tuturor: tocmai elementul grație căruia toate acestea sînt reprezentări, adică reprezentarea sau actul reprezentării."

De acestea însă Meinong delimitează apoi diversele obiecte ale reprezentării, pe care le numește mai întîi

„conținuturi ale reprezentării". Aceste conținuturi pot fi și ireale, inexistente, nonpsihice: în cazul reprezentărilor sînt obiecte, în cazul judecăților sau al ipotezelor le numim „obiectivări", în cazul sentimentelor sînt „dignitative" sau valori, iar în cazul dorințelor vorbim despre așa-zisele „dezideratives". Diferențierea între actul ca atare, conținutul actului și obiectul spre care se îndreaptă actul respectiv este considerată fundamentală de către Meinong, care revine în acest caz la cercetările lui Twardowski.

De aici reiese mai întîi dificultatea de a contura mai precis ceea ce definim drept obiect: „Pentru a defini în mod corect ca formă ceea ce este un obiect, ne lipsesc mai întîi atît genul proxim, cît și diferența specifică; fiindcă totul este obiect", spune Meinong. Această extindere oarecum nemăsurată a conceptului de obiect îl face mai întîi să definească teoria obiectului ca o „știință despre obiect ca atare sau despre obiectul pur". Oricît am fi deci tentați să ne închipuim ceva „real" printre aceste obiecte la care se referă diversele noastre reprezentări, o asemenea interpretare ar duce la un scurtcircuit. Deja în cazul numerelor sau al unor relații precum asemănarea, identitatea sau deosebirea descoperim într-o oarecare măsură obiecte „de rang mai înalt", acele „superioria", cum le mai numește Meinong, influențat de structuralismul lui Ehrenfels. Ca și conceptul de structură al lui Ehrenfels, aceste obiecte presupun un fundament, adică, în acest caz, alte obiecte, pe baza cărora ele pot construi.

Această situație devine însă și mai precară atunci cînd ne închipuim munți de aur, inorogi care mănîncă morcovi și alte lucruri asemănătoare, pe scurt obiecte care pur și simplu nu există. Teza lui Meinong este pe cît de uimitoare pe atît de simplă: el susține că pentru obiectele reprezentării, judecății, sentimentului sau dorinței nu importă faptul că ele există. Ba nu contează nici măcar faptul că le sesizăm sau că sînt posibile. În acest context, Meinong numește „o

prejudecată în favoarea realului" încercarea noastră de a restrînge prea mult obiectul, adică de a-l face să coincidă cu un obiect „real" din afara noastră. Această prejudecată ne închide complet perspectiva și ne derutează ori de cîte ori este vorba despre „obiecte imposibile", adică despre cele pe care în mod obișnuit le-am considera ca fiind contradictorii din punct de vedere logic.

Oricît de evident este faptul că, de exemplu, obiectele dorinței sau ale aspirației noastre nu trebuie să existe în mod necesar, acest fapt devine contradictoriu dacă ne gîndim tocmai la niște reprezentări precum cea a muntelui de aur. Dar ce se întîmplă cu adevărat dacă afirmăm existența acestuia cel puțin la nivelul actelor noastre de conștiință?

Dacă spunem că există muntele de aur sau patrulaterul rotund, oricum — judecînd astfel — nu ne referim direct la existența muntelui de aur, ci afirmăm că, dacă enunțul nostru ar fi adevărat, faptul ca atare, adică muntele de aur, ar exista. Diferențiind actele noastre de reprezentare, Meinong numește aceasta „o obiectivare". Bernhard Bolzano, al cărui spirit plutește parcă deasupra tuturor acestor reflecții, ar fi vorbit despre o propoziție în sine, Frege numește aceasta „o idee", iar Russell vorbește despre „propositions". După Meinong, asemenea „obiectivări" nu se disting prin existență, ci prin „durabilitate". De pildă, judecata noastră că „muntele de aur nu există" este adevărată nu pentru faptul că se referă la muntele de aur, ci întrucît corespunde faptului că nu există chiar un munte de aur. Desigur, acest fapt ca atare presupune că obiectul judecății, adică „muntele de aur", este un obiect inferior lui.

Urmărind aceste problematizări și altele asemănătoare, Meinong ajunge nu doar la o clasificare a modurilor de a fi ale obiectelor (existență, durabilitate și „exterioritate"), ci se vede silit — într-o paralelă neprevăzută cu fenomenologia lui Edmund Husserl — să scoată din paranteză existența

obiectelor. Ceea ce e descris la Brentano ca „inexistență mentală" a unui obiect se diferențiază la Meinong în diverse moduri de existență ale obiectelor. Acest asalt asupra „obiectelor pure", ca să spunem așa — obiecte a căror existență reală este scoasă din paranteză și a căror ființare sau neființare este „exterioară" obiectelor, după cum se exprimă Meinong —, facilitează o cercetare aprioric a felului de a fi al obiectelor, independentă de existența lor empirică.

Dar în opoziție cu fenomenologia lui Husserl, care nu-și poate realiza pînă la urmă scopul de a descrie obiectul printr-o „intuiție a esenței" decît revenind la o conștiință transcendentală, Meinong a susținut în principiu obiectivitatea independentă de conștiință a obiectelor. Opunîndu-se oricărui idealism, Meinong mizează pe întîietatea experienței noastre ale cărei obiecte sînt date înaintea primatului gîndirii. Obiectul nu este produs abia prin actele constitutive ale gîndirii, ci este anterior cunoașterii și stă la baza ei. Acest lucru nu este nicidecum în contradicție cu scoaterea din paranteză a existenței sau cu „libertatea de a exista" a obiectelor vizate de conștiință, după cum se mai exprimă Meinong, chiar dacă acest recurs la realitate ar putea surprinde la început. Chiar dacă, în confruntarea sa cu tezele lui Meinong, Bertrand Russell avusese în vedere și reproșase această „absență a simțului realității", logica pare să admită la fel de puțin ca și zoologia existența unui inorog: „Dacă urmăm sentimentul realității, trebuie să insistăm în analiza propozițiilor asupra faptului că nu este admis nimic ireal... Cînd facem o analiză a propozițiilor cu inorogi, munți de aur, pătrate rotunde și alte asemenea pseudoobiecte avem nevoie de un simț al realității foarte robust."

Desigur, Russell era englez și, ca atare, argumentația sa se baza pe un simț al realității verificat cu strășnicie vreme de secole. În schimb, Meinong era un austriac pentru care

realitatea se prezenta mai problematic și mai ambiguu. De pildă, pentru Russell propoziția : „Nu există inorogi" n-ar fi nicidecum un enunț care spune despre ceva inexistent că nu există, ci unul care nu atribuie nici unui lucru existent calitatea „de a fi inorog". Și mai radical se arăta a fi filozoful logician Rudolf Carnap din Cercul vienez; pentru el „obiectele imposibile" se prezintă ca niște îmbinări de cuvinte goale din punct de vedere logic. Dar oricum ar sta lucrurile în această privință, rămîne nelămurită problema dacă soluția lui Russell, care va fi combătută la rîndul ei de Wittgenstein, constituie de fapt o soluție sau dacă nu cumva obiectele inexistente exprimă totuși mai adecvat relația noastră cu realitatea în ansamblul ei. Evoluția ulterioară a logicii a reluat și a perfecționat ambele puncte de plecare.

Reflecțiile lui Meinong, ca și diferențierile lui în privința modurilor de a fi ale obiectelor, li s-au părut chiar contemporanilor săi ca un hățiș de nedescîlcit, astfel încît i s-a reproșat încă de timpuriu un anumit scolasticism. În lucrarea sa *Über Annahmen* (*Despre ipoteze*), apărută în 1902, Meinong a răspuns acestui reproș că lui „îi lipsește din păcate complet buna cunoaștere a filozofiei scolastice, de pe urma căreia ar avea cu siguranță mult de cîștigat și științele moderne". Deși era un istoric cultivat, Meinong reclamase încă de timpuriu faptul că în filozofie „unii par să uite prezentul de dragul trecutului".

Realismul lui Meinong se continuă și în axiologie și psihologie, unde se pronunță, ca și Ehrenfels, împotriva teoriei atomiste a elementelor. Discipolul său Ernst Mally, care dorea să extindă conceptul de obiect în favoarea unui nou concept de semnificație, a încercat să rezolve problematica obiectului imposibil ajungînd să considere, de pildă, „pătratul rotund" o formă semnificativă irealizabilă și interpretînd intenționalitatea fără a se referi direct la obiect, ci în mod indirect, prin intermediul formei semnificative. Mally încearcă în acest fel să îngrădească „abundența de

obiecte" ce însoțește inevitabil tezele lui Meinong și să ocupe o poziție oarecum intermediară între nominalism și platonism în problema universaliilor.

La rîndul ei, Școala pragheză a lui Brentano a apucat-o pe un alt drum; ea a dezvoltat ideea de intenționalitate a lui Brentano mai ales în privința semanticii și a criticii limbajului. De pildă, Anton Marty a conceput o semantică generală, iar Oskar Kraus a numit critica limbajului „cea mai importantă lucrare preliminară pentru orice critică a rațiunii", ceea ce l-a îndreptățit să se asocieze deschiderii lui Brentano în această direcție.

În axiologie Meinong se raliază de asemenea principiilor maestrului său Brentano atunci cînd detașează mai întîi valoarea de obiect și o transpune chiar în actul evaluării. Ca și la un alt discipol al acestuia, Christian von Ehrenfels, dorința sau aspirația sînt considerate factori constitutivi ai valorii. Totuși Meinong a susținut că, în raport cu un act de voință — ca de exemplu dorința —, sentimentul ar trebui socotit un factor primordial și deci anterior.

Pornind de la clasificarea pe care o face obiectelor reprezentărilor noastre în funcție de actele de conștiință, Meinong prezintă sub un titlu cam confuz, *Emotionale Präsentation* (*Expunere emoțională*), specificul a ceea ce el numise obiecte dignitative sau deziderative. Premisa percepției emoționale a valorii o constituie întotdeauna trăirile intelectuale, ca de pildă reprezentările sau judecățile, în cadrul cărora „dignitativul" este dat ca fiind prezent alături de obiectul vizat și perceput în prealabil. Prin acest aspect axiologia lui Meinong se deosebește de axiologiile fenomenologice mult mai cunoscute care fuseseră expuse cam în aceeași perioadă, ca de exemplu cele ale lui Max Scheler și Nikolai Hartmann. Se poate ca în situația actuală, cînd dezbaterile în privința valorii înregistrează un declin, să ne surprindă inițial faptul că tocmai domeniul axiologiei s-a situat atît de mult în centrul celor mai diverse strădanii filozofice

din primele decenii ale secolului nostru. Putem explica aceasta ca o reacție la revendicarea de a elibera valorile — o pretenție ridicată cu o deosebită vehemență în aceeași perioadă, mai ales în ceea ce privește științele. Neokantianismul încercase să consolideze valabilitatea valorilor la nivelul subiectului transcendental și să atribuie valorilor, în opoziție cu fapticul, o existență oarecum ireală, dincolo de orice experiență. Una dintre reacțiile posibile la această delimitare a fost a lui Max Scheler; raliindu-se la fenomenologia lui Husserl, el se referise la posibilitatea unui „sentiment intențional al valorii"; în aceste condiții, luptînd împotriva formalismului kantian, Scheler s-a apropiat totuși riscant de un domeniu al valorilor detașat de realitate și care, deși este accesibil sentimentului nostru intențional, constituie totuși și un domeniu obiectiv aparte, prin ierarhiile sale de neclintit. Meinong a încercat să îmbine valoarea cu realitatea, atît în raport cu relativismul, așa cum este el reprezentat sub aspect psihologist, empiric și istoric, cît și în raport cu un apriorism al percepției valorii.

Și el are de suportat influența axiologiei economice a școlii austriece, pe care Meinong o modifică totuși: pe de o parte, valoarea e constatată printr-o reprezentare subiectivă, așadar ea nu „rămîne lipită" de lucruri, ca o calitate a lor; pe de altă parte, Meinong pledează pentru o obiectivitate a valorilor, dată în „expunerea emoțională". Deplasîndu-se pe muchia îngustă dintre iraționalismul filozofiei vieții și intelectualismul etic, Meinong încearcă să salveze emoționalul ca sursă a valorizării, fără să sacrifice caracterul de evidență al acesteia.

Conținuturile cvasitranscendente ale valorilor pot fi percepute nemijlocit atît prin trăiri emoționale, cît și prin alte judecăți: „Dacă spun despre cer o dată că e albastru, altă dată că e frumos, cerului nu pare să i se atribuie în cel de-al doilea caz o calitate inferioară; la perceperea calității respective contribuie acum un sentiment, tot așa cum în primul

caz își dădea concursul o reprezentare; astfel nu e nimic mai ușor decît să atribui în cel de-al doilea caz sentimentului expunerea pe care, în primul caz, oricine o atribuie reprezentării."

Meinong încearcă în acest fel să demonstreze că „frumos" sau „bun" nu sînt niște proiecții ale sentimentului în obiect, ci au o realitate ce transcende conștiința, în ciuda oricărei inerențe la nivelul conștiinței și al sentimentului care valorizează. Ca și în privința „obiectului imposibil", Meinong crede că, deși nu există valori etice, acestea sînt totuși foarte durabile. Ca ultim criteriu el invocă aici fenomenul autoexpunerii, în care conținutul unui sentiment se prezintă și se expune nemijlocit în actul însuși.

În el valoarea „personală", niciodată complet abandonată de Meinong, capătă pînă la urmă și o deschidere impersonală, ceea ce înseamnă că apare și ca o valoare generală și obiectivă.

Este posibil ca nouă, celor de astăzi, opera lui Meinong să ni se pară doar de interes istoric datorită obstinației discursului și datorită evoluțiilor ulterioare legate de ea, evoluții care au „rezolvat" într-o oarecare măsură multe dintre problemele puse de Meinong. În plus, faima fenomenologiei lui Husserl a pus în umbră inițiativa îndrăzneață, parțial asemănătoare, a lui Meinong. Totuși teoria sa despre obiectul care nici nu există de fapt rămîne oarecum absolut tipică pentru filozofia austriacă. Întrucît ea s-ar aplica și asupra filozofării austriece înseși, despre care putem spune că nici nu există, probabil, dar că este fără doar și poate durabilă. În opoziție cu Meinong, am fi tentați să adăugăm că această filozofie austriacă „există"; deși contradictoriu din punct de vedere logic și, cu siguranță, imaginabil în plan real, acest lucru este totuși, tocmai de aceea, greu de înțeles și de descris.

Otto Weininger
sau
Genialitate, antifeminism și moarte

Filozofii meditează de multă vreme dacă moartea, ca sfîrșit al vieții noastre, înseamnă desăvîrșire sau prăbușire, împlinire sau eșec brutal. Pe lîngă aceasta, moartea mai poate fi refulată, bagatelizată, marginalizată, dar și țintuită cu o privire fascinată, așa cum au făcut epoci întregi, nu doar romanticii.

Despre relația specifică pe care austriacul o are cu moartea a mai fost vorba în cîteva rînduri. El nu pare să ia moartea foarte în serios cîtă vreme mai este „niște vin" —

pînă ce nu se termină cu acesta și cu „Musi, împachetează-mi catrafusele!", cum spune un cîntec vienez. De avertismente n-am dus lipsă niciodată; Abraham a Sancta Clara predica încă din 1679: „Trebuie să murim. Cine nu vrea să creadă asta să se intereseze la Viena, în Austria." Desigur, aceasta se întîmpla în epoca Barocului, cînd conștiința morții se revărsa dintr-un preaplin al vieții. Atunci bunul Augustin poate să cadă, beat criță, într-o groapă cu cadavrele celor morți de ciumă și, în loc să piară, se trezește din beție după ce s-a săturat de somn; în loc să se îndrepte și să se căiască, declară că, oricum, „totul a trecut". Pe vremea „apocalipsei vesele", cum numise Hermann Broch perioada de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX în Austria, impresioniștii și esteții din domeniul literaturii, picturii și muzicii își schimbă desigur atitudinea în fața morții. Cufundarea în moarte pare să fie aici reversul vidului de valori al esteticii și al unei lumi care știe să se bucure de plăcerile vieții. Efemeritatea și moartea bîntuie prin nuvelele și piesele de teatru ale lui Schnitzler ori Hofmannsthal și prin romanele lui Joseph Roth; ele sînt evidente în cîntecele lui Gustav Mahler sau în tablourile lui Alfred Kubin și Oskar Kokoschka, iar în psihanaliză Sigmund Freud, care a meditat multă vreme asupra morții, a dovedit un profund respect față de instinctul morții, punîndu-l în opoziție cu erosul.

Un adevărat val de sinucideri a făcut ravagii printre intelectuali, savanți și artiști; în această privință s-ar putea întocmi o listă lungă, de la Ferdinand Raimund și Ferdinand von Saar la Ludwig Boltzmann și Adalbert Stifter, la artiștii plastici Eduard van der Nüll și Richard Gerstl, ori chiar pînă la principele moștenitor Rudolf, ca să nu mai vorbim despre numărul mare al celor care au încercat să se sinucidă sau au fost preocupați serios de ideea sinuciderii.

Una dintre cele mai tulburătoare sinucideri a fost cea a unui tînăr filozof despre care tocmai începuse să se vor-

beasca — după apariția, cu cîteva luni mai înainte, a lucrării sale *Geschlecht und Charakter* (*Sex și caracter*) —, cînd, în 1903, el a închiriat o cameră în casa în care murise Beethoven și și-a tras un glonț în inimă: Otto Weininger. Nu în ultimul rînd datorită sinuciderii autorului la numai 23 de ani, dar și din cauza conținutului ei provocator, această carte a devenit un bestseller în domeniul filozofiei. A urmat ediție după ediție și pînă la cel de-al doilea război mondial numărul acestora a ajuns deja la 28. Nici un literat, filozof sau artist din epocă nu părea să poată trece cu vederea acest lucru. În 1931, Ludwig Wittgenstein îi mai scrie prietenului și colegului său George Edward Moore: „E-adevărat, Weininger este confuz, dar este măreț și confuz. Nu e nevoie, ori mai degrabă este imposibil să fii de acord cu el, dar măreția lui rezidă în faptul că sîntem de altă părere. Eroarea sa uriașă — iată ce e măreț!" Iar Ferdinand Ebner, care vede în modul de a filozofa al lui Weininger un ultim semn de viață, spasmodic, al idealismului, mărturisește că scrierile acestuia au reprezentat pentru el cea mai puternică trăire intelectuală.

Weininger s-a născut la Viena în 1880, ca fiu al unui bijutier evreu; la el se îmbinau respingerea mamei și admirația pentru tatăl său. Tînărul foarte dotat a studiat filozofia cu Friedrich Jodl la Universitatea din Viena și și-a terminat studiile în 1902. După o scurtă călătorie în străinătate s-a întors în 1903 la Viena. Jean Améry, un alt evreu austriac care și-a pus singur capăt vieții și care apărase dreptul la sinucidere cu argumente filozofice, oferă după 70 de ani o evocare ce pare să fie judicioasă: „Să ne amintim acum de Otto Weininger, tînărul de 23 de ani care privește țintă în față și în a cărui minte tulburată de ideea morții nu se oglindește decît femeia pe care o disprețuiește, fără să-i poată veni de hac după pofta inimii sale; el, care vede permanent numai evreul, creatura cea mai rușinoasă și mai josnică dintre toate, evreul care e el însuși. I se părea, poate,

că se află într-o încăpere strîmtă, ai cărei pereți se apropie tot mai mult de el. Atunci capul lui s-a făcut mai mare decît un balon pe care-l umfli, subțiindu-se totodată. Capul se izbește de toți cei patru pereți care se apropie neîndurător. Fiecare contact îl doare și răsună ca bătaia într-o tobă mare. În final, țeasta lui, care se repede în toate direcțiile, bate într-un iureș nebun, pînă cînd... pînă cînd crapă sau trece prin zid, după cum spun cei ce stau în afara încăperii și-l observă. (...) Weininger nu știa nimic despre comportamentul unui sinucigaș. Văzuse și auzise — cred eu, dacă admitem această speculație —, dar cu toată forța unei inimi ce își regăsește stăpînirea de sine, necontenit însă: femeia, evreul, eul — gata cu toate!"

Nu susținem că gîndurile despre moarte, sinucidere și nemurire s-ar afla în prim-planul operei lui Weininger — dimpotrivă. Dar moartea sa, pe care prietenii au idealizat-o afirmînd că a fost moartea unui adevărat filozof, așa cum a cunoscut-o lumea antică, o moarte provocată de dorința unei absolute purități etice, poate vădi destul de bine tensiunile din gîndirea sa și cele din epoca și mediul său.

La cumpăna dintre secole, Viena este pe tărîm cultural un centru, aproape uriaș în diversitatea lui, de creații arhitectonice, plastice, muzicale și literare. Atmosfera „fin de siècle" — cu aerul ei dominant, asemănător celui dintr-o seră, cu estetismul ei, cu resemnarea ei, uneori obosită, cu tendința, perceptibilă pretutindeni, de disoluție a unui imperiu pe care doar cu greu îl mai ține laolaltă, din punct de vedere politic, persoana împăratului —, liberalismul, naționalismul și socialismul sînt la concurență între ele. O societate burgheză și totodată feudală strălucește pentru ultima oară, înainte ca războiul mondial să-i pună capăt în mod implacabil — dar toate acestea au fost atenuate de acea însușire fundamental austriacă exprimată de Robert Musil în următoarele cuvinte: „În această țară se proceda întotdeauna altfel decît se gîndea sau se gîndea altfel decît se

proceda." Continuă să se simtă totuși acea unitate în diversitate care a constituit strălucirea și măreția Austriei, însă ea a devenit mai fragmentată și mai fragilă; aparența și realitatea continuă să se afle într-un raport tensionat, care face ca amîndouă să se contopească, dar și să se diferențieze între ele.

Este posibil ca Otto Weininger, cu rigorismul său moral, să fi suferit și din pricina situației în care unei dezorientări generale în planul acțiunii i se asocia un atașament superficial față de valorile tradiționale, ceea ce conducea, îndeosebi pe tărîm sexual și erotic, la refulări și la o morală duplicitară. Concepția lui Weininger întruchipează aproape într-o formă ideal-tipică acea problematică „fin de siècle", care e specific austriacă și care are ca temă „condiția individului într-o lume dezorientată" (Christoph Nyiri). Două laitmotive ale gîndirii sale sînt în orice caz un antifeminism furibund și un antisemitism la fel de violent, laitmotive pentru care opera sa *Sex și caracter* a devenit în cele din urmă celebră. Pornind de la un amestec confuz de teorii biologice și concepții platoniciene, Weininger încearcă să opună tipului ideal de femeie un tip ideal al bărbatului; conform mitului platonician, acestea caută să se completeze reunindu-se, fără să reușească vreodată. Această idee fundamentală se concentrează la Weininger în imaginea bărbatului și a femeii care stau unul în fața altuia ca niște dușmani ireconciliabili; aici, Weininger vede femeia preocupată exclusiv de sexualitate, pe cînd bărbatul e preocupat doar parțial de aceasta. Dar sexualitatea, la rîndul ei, este pentru Weininger negația eticului. De aici provin diverse inferiorități ale existenței feminine, dar acestea se răsfrîng pînă la urmă chiar asupra bărbatului. Ce-i drept, Weininger îi atribuie bărbatului, pe de o parte, lupta pentru conștientizarea inconștientului, în timp ce sexualitatea reprezintă cufundarea în inconștient; pe de altă parte, el crede însă că bărbatul este cel care, urînd femeia, cultivă ura, nedepășită încă, împotriva

propriei sexualități. Înainte de a-și înțelege cartea, către sfîrșitul acesteia, ca pe „supremul omagiu care a fost adus vreodată femeilor" și de a cere drepturi egale pentru bărbați și femei, Weininger se dedă cu voluptate la o ură vecină cu furia împotriva sexualității și, implicit, împotriva femeii.

Femeia ar fi incapabilă de genialitate, moralitate, logică, valoare și aspirație spre nemurire; ba chiar e caracterizată nu doar ca amorală, ci și ca lipsită de suflet. Pentru Weininger, femeia oscilează între doi poli absoluți sau două tipuri ideale, între maternitate și prostituție: „Tipul diametral opus mamei este prostituata. Necesitatea unei atare opoziționări se poate deduce la fel de puțin ca și faptul că bărbatul și femeia sînt opuși între ei; prima opoziționare trebuie doar să fie sesizată, ca și cea de-a doua, fără a fi demonstrată." Se încearcă apoi consolidarea acestei argumentații ciudate printr-o mulțime de probe biologice și psihologice. În primul rînd femeii îi lipsește complet simțul individualității: „Ambele tipuri nu au de fapt pretenții în ceea ce privește individualitatea partenerului sexual. Prima ia un bărbat oarecare, care o ajută să aibă un copil; ei nu îi mai trebuie un alt bărbat, de îndată ce are copilul, și doar din acest motiv poate fi numită « monogamă ». Cealaltă se oferă oricărui bărbat; acesta o ajută doar la obținerea plăcerii erotice, care pentru ea este un scop în sine. În acest punct se ating, așadar, ambele extreme; pornind de aici, sperăm să putem întrezări esența femeii în genere."

Cîteodată, Weininger ajunge chiar să înfățișeze deosebirea insurmontabilă dintre iubire și dorința senzuală: „Minte sau n-a știut niciodată ce e iubirea cel care susține că mai iubește femeia pe care o dorește; (...) nu există decît iubire « platonică ». Întrucît ceea ce numim de obicei « iubire » ține de domeniul scroafelor. Nu există decît o iubire: cea pentru Beatrice, adorația Madonei — pentru coit există, oricum, tîrfa din Babilon." Pornind de aici, Weininger delimitează tranșant erotica de estetică și numește frumusețea

o emanație a nevoii de dragoste. Pentru el, iubirea devine pînă la urmă o încercare eroică de a afirma niște valori acolo unde ele nu există, iar în final demască dragostea ca pe un narcisism ce nu se caută decît pe sine, proiectîndu-se asupra altora. Astfel iau naștere rușinea și vina, precum și nevoia de mîntuire a omului. Weininger, admiratorul lui Houston Stuart Chamberlain și al lui Richard Wagner — pe care îl numește „cel mai însemnat om de la Hristos încoace" — vede mîntuirea omenirii în strînsă legătură cu mîntuirea femeii: „(...) înainte de a înceta să existe ca femeie pentru bărbat, femeia nu poate înceta să fie femeie: Kundry poate fi eliberată cu adevărat de vraja lui Klingsor numai de Parsifal, bărbatul fără prihană și fără păcat... Abia astfel, cerința abstinenței pentru ambele sexe este complet motivată dintr-o perspectivă supremă asupra femeilor, văzute ca problemă a umanității."

Ura lui Weininger față de femei și discreditarea femeii pe pagini întregi — o desconsiderare ce pare să ia uneori în cazul lui forme patologice — își au rădăcina în profundele lui sentimente de vinovăție față de orice formă de sexualitate. Motivația acestor sentimente se găsește în propria-i soartă. El susține pe nedrept că femeia nu înseamnă altceva decît sexualitate și că ea se pune cu totul în slujba „ideii de coit": „Coitul este singurul lucru considerat exclusiv pozitiv de către femeie, oriunde și oricînd; femeia este purtătoarea ideii de conviețuire în general... Coitul este suprema valoare a femeii; ea caută să-l înfăptuiască permanent și pretutindeni. Propria ei sexualitate nu constituie decît o parte restrînsă din această voință fără margini."

Weininger este însă în suficientă măsură metafizician și kantian nu doar pentru a justifica pe cale empirică acest lucru, ci și pentru a-l plasa sub imperativul unei idei și al unui principiu: „Poate că în procesul umanizării, bărbatul a păstrat numai pentru el ceea ce este divin, sufletul, printr-un act metafizic atemporal (...). Pentru această nedreptate pe

care a făcut-o femeii, el ispășește acum suferind din pricina iubirii prin care și o dată cu care încearcă să-i redea femeii sufletul răpit; el caută să-i dăruiască un suflet, fiindcă se simte vinovat față de ea din cauza raptului. Căci tocmai față de femeia iubită îl apasă cel mai tare o misterioasă conștiință a vinovăției (...). Lipsa de perspectivă a unei asemenea tentative de restituire (...) ar putea explica, eventual, de ce nu există iubire fericită."

Multe dintre acestea amintesc de categoriile freudiene; de altfel, Freud l-a și acuzat pe Weininger de plagiat. Totodată există multe repere pentru o interpretare psihanalitică a teoriilor sale care se înfățișează aproape ca o patografie a modului său de a fi.

Un loc aparte îl ocupă pentru Weininger teoria despre geniu, unde se exprimă poate cel mai clar dorința sa de puritate și desăvîrșire.

Bineînțeles, femeii i se refuză fără multă vorbă orice genialitate. Geniul, pe care Weininger îl evaluează aproape în sensul unei idei transcendentale așa cum o găsim la Kant, dezvăluie adevărata idee de om. Geniul este nu numai sub aspect intelectual, ci și moral suprema formă de existență. Întrucît geniul reprezintă deopotrivă și suprema stare de conștiință la care putem ajunge, iar pentru Weininger conștiința întruchipează și moralitatea — pe cînd tot ce e inconștient trebuie considerat imoral —, geniul este înzestrat și cu cea mai puternică voință în ceea ce privește valoarea. El este „microcosmosul viu" care conține întregul univers, fiind într-un anumit sens totul.

Probabil că Weininger nu l-a cunoscut pe Nicolaus Cusanus; dar ideea de om ca microcosmos în care universul se reflectă într-o formă oarecum concentrată este reluată aici, ca și unele elemente din monadologia lui Leibniz. La acesta Weininger revine chiar în mod explicit cînd echivalează dobîndirea conștiinței eului și a individualității cu viața geniului. Întrucît, după Weininger, valoarea ia însă și

o formă atemporală, geniului i se recunoaște și nevoia de atemporalitate și nemurire: „Geniul are cea mai intensă dorință de nemurire (...). Memoria înseamnă o biruință deplină asupra timpului numai atunci cînd apare, ca în omul universal, sub o formă universală. Geniul este astfel omul cu adevărat atemporal. Cel puțin acesta, și nu altul, este idealul său; așa cum o dovedește chiar dorința sa aprinsă și imperioasă de nemurire, el este tocmai omul care rîvnește cel mai mult la atemporalitate și este înzestrat cu cea mai puternică voință în ceea ce privește valoarea." În acest context, într-o observație marginală nu lipsită de importanță, Weininger se pune de-a curmezișul tradiției filozofării austriece în ceea ce privește critica limbajului, atunci cînd — ca și Ferdinand Ebner mai tîrziu —, elogiind înțelepciunea limbii și a cuvîntului, constată textual că „de la Bacon pînă la Fritz Mauthner toate capetele seci au fost critici ai limbajului".

Concepția lui Weininger despre geniu și genialitate se îndreaptă de asemenea în mod expres împotriva cultului faptei și al puterii, care ajunsese la apogeu tocmai la cumpăna dintre secole: „Geniul se distinge nu doar într-un singur sens tocmai prin renunțarea la măreția exterioară, printr-o măreție lăuntrică pură. Omul cu adevărat însemnat are cel mai puternic simț al valorilor, în timp ce politicianul-strateg este capabil să înțeleagă aproape exclusiv marile puteri."

Și aici se exprimă acel rigorism moral postulat de Weininger ca o exigență combativă, care respinge aproape orice compromisuri. Cu cît Weininger mizează, pe de o parte, pe autonomia personalității, pe care o slăvește în expresii emfatice, cu atît cere, pe de altă parte, supunere în fața legii și a datoriei: „Omul este singur în univers, într-o singurătate eternă și îngrozitoare. El n-are nici un scop exterior, nimic pentru care să trăiască — a zburat departe, dincolo de voința, de putința și de necesitatea de a fi sclav: jos,

dedesubtul lui, a dispărut întreaga societate umană, iar etica socială s-a prăbușit; este singur-singurel. Dar abia acum, fiind singur, e totul (...) și de aceea el însuși este întreaga lege, iar nu arbitrarul sprințar. Și își cere sieși să urmeze în sine această lege, legea sinelui propriu, să fie doar lege, fără să se uite în urma sau înaintea sa. Aceasta-i spaima cea mare și atunci nu mai are sens ca el să asculte de datorie. Nimic nu e mai presus de el, care e singur, care e unul și totul.[1] Totuși el trebuie să se conformeze în sine neîndurătorului imperativ categoric, pe care nu-l poate negocia cu el însuși."

Acestui imperativ al autonomiei și libertății pe care o are individul singur i se opune sexualitatea ca semn al dependenței. Suprema conștientizare se află față în față cu domeniul fizicului. În această privință Weininger este profund implicat în dualismul fundamental al metafizicii moderne, de care nu se poate desprinde.

Tot din perspectiva acestui rigorism moral și a radicalismului aspirației spre autonomie trebuie privit și antisemitismul lui Weininger. Otto Weininger, evreul asimilat care s-a convertit la protestantism în ziua cînd a obținut titlul de doctor, înfățișează aici toată ura de sine evreiască de care este capabil și de care dă singur socoteală: „Oricine urăște caracterul evreiesc îl urăște mai întîi în sine; că îl urmărește la altul nu e decît o încercare de a se delimita în acest fel de ceea ce e evreiesc; el tinde să se despartă de acest caracter localizîndu-l doar în aproapele său; astfel își poate face iluzii că s-a eliberat pe moment de el."

Theodor Lessing, care spunea referindu-se la întreaga operă a lui Weininger că în ea s-a smintit teoria lui Kant despre cele două lumi, îl numea un Oedip evreu, care s-a refugiat și s-a baricadat în cetatea Logosului în încăperea cea mai de sus din turnul Ethosului. Antisemitismul lui

[1] Joc de cuvinte intraductibil: *dem Alleinen, All-Einen* (*n. t.*).

Weininger pune evreul pe același plan cu femeia. Urmînd teoria lui Houston Stuart Chamberlain despre rase, el contestă personalitatea evreului ca și a femeii, îl numește inferior, amoral, lipsit de suflet. Evreul este un proxenet înnăscut, care anulează granițele și nu cunoaște dorul de nemurire. Dar în timp ce femeia crede totuși în ceva exterior ei, anume în bărbat, evreul nu crede în absolut nimic. Ireligiozitatea pe care Weininger o atribuie iudaismului și lipsa de evlavie merg mînă în mînă cu o critică a culturii ce pare să fi fost provocată pînă la urmă și de atmosfera artistico-intelectuală existentă în Viena la cumpăna dintre secole: „Epoca noastră ne face să privim iudaismul pe cea mai înaltă culme pe care el a atins-o de la Irod încoace. Oricum l-am privi, spiritul modernității este iudaic (...). Epoca noastră este nu numai cea mai iudaică, dar și cea mai efeminată dintre toate."

Dar așa cum în bărbat este schițată posibilitatea mîntuirii femeii, de vreme ce femeia nu reprezintă altceva decît vina bărbatului, tot astfel Hristos este pentru Weininger rațiunea de a fi a evreului: „Omenirea poate să aleagă încă o dată între iudaism și creștinism, între afacere și cultură, între femeie și bărbat, între specie și personalitate, între nonvaloare și valoare, între viața pămîntească și cea superioară, între neant și divinitate. Iată cei doi poli! Nu există un al treilea imperiu."[1]

Desigur, toate acestea au alte tonalități decît antisemitismul lui Karl Lueger, Georg von Schönerer sau chiar Alfred Rosenberg. Și este o neînțelegere mai mult decît grotească atunci cînd, în monologurile sale din cartierul general al Führerului, Adolf Hitler ajunge să vorbească în 1941 despre Weininger ca despre un evreu onorabil, care s-a sinucis după ce își dăduse seama că evreul trăiește din degradarea substanței altor popoare. Pentru Weininger, a

[1] În original: *kein drittes Reich* (*n. t.*).

fi evreu nu este o chestiune etnică, rasială sau de confesiune religioasă, ci una de constituție psihică.

Profundul complex de vinovăție al lui Weininger, aspirația sa spre o puritate imaculată și spre o supremă desăvîrșire morală se învîrt continuu în jurul problemei vinii și a mîntuirii. De aceea el mai consideră că adevărata emancipare a femeii — ca și cea a popoarelor oprimate, de pildă a negrilor sau a evreilor — este călăuzită de ideea egalității în drepturi și este subordonată ideii de umanitate, faptului de a fi om. Această adevărată emancipare are nevoie de înfrîngerea sexualității bărbatului care și-ar anula astfel vina. Weininger este absolut conștient de exagerarea acestei cerințe, dar totodată e profund convins că speranța mîntuirii nu poate să rezide decît în înfrîngerea sexualității. De aceea, așa cum spune încă din prefață, își consideră cartea ceva care se întoarce de fapt împotriva bărbatului, căruia îi atribuie adevărata vină capitală.

Acesta este, cu siguranță, unul dintre motivele pentru care Weininger este redescoperit în prezent. Desigur, caracterologia lui, care se bazează pe tipizări ideale, conține multe confuzii și exagerări ce pot fi înțelese mai bine pe fundalul societății vieneze obsedate de erotism și impregnate de o morală duplicitară. Arthur Schnitzler, care a demascat într-un alt mod această morală duplicitară și a fost mai drept cu multistratificarea vieții umane decît Weininger, care gîndea în șabloane, a înțeles și a înfățișat acest erotism, nu în cele din urmă, ca pe un joc. Gravitatea aproape fatală cu care Weininger privește viața nu putea înțelege acest lucru. Rigorismul etic al lui Weininger avea să interpreteze în final moartea ca pe „o plimbare sub cerul liber", fără a reuși să anuleze astfel tensiunea dintre finit și infinit. Tentativa sa de a constrînge la o moralitate necondiționată acest „talmeș-balmeș al lumii", despre care vorbise Marc Aureliu, are ceva dintr-un efort supraomenesc. Pe Weininger această tentativă l-a distrus sufletește.

Nu e ușor să-l încadrăm în filozofia austriacă. Definiții ca idealism ori kantianism spun puțin. Ansamblului de aparență și realitate el i-a preferat ceva ce mulți alții ar numi aparență: realitatea ideii — chiar dacă aceasta era cît se poate de îndoielnică.

Max Adler
sau
Primatul ideii în fața realității

Se numără printre caracteristicile filozofării austriece faptul că receptarea filozofilor de importanță universală se produce în Austria în modul cel mai curios. Aceasta privește în primul rînd filozofia transcendentală a lui Kant, care, ca și idealismul german, nu s-a putut impune la început în Austria. În acest sens putem indica multe motive extra- dar și intrafilozofice: este neîndoielnic faptul că, mai ales în perioada restaurației și în perioada de dinaintea Revoluției din martie 1848, structurile politice, precum și

cele religioase, s-au opus răspîndirii filozofiei kantiene. În suișurile și coborîșurile pe care le-a înregistrat destinul Iluminismului în timpul absolutismului austriac, receptarea filozofiei kantiene și a curentelor spirituale generate de ea a fost favorizată, ce-i drept, de iozefinism, dar în urma evenimentelor Revoluției franceze a fost curînd reprimată din nou. Totuși, unul dintre cei mai importanți popularizatori ai filozofiei kantiene a fost încă de timpuriu un austriac, Karl Leonhard Reinhold, care a trebuit să fugă însă pe furiș din mînăstirea în care se afla și și-a cîștigat repede un renume la Jena și mai tîrziu la Kiel.

Încă din timpul prigoanei iacobinilor începute către sfîrșitul secolului al XVIII-lea, s-a ajuns însă la o înăbușire a filozofiei kantiene, în special în Ungaria, unde iozefinismul nu fusese privit niciodată cu multă bunăvoință. Faptul că în ciuda oricăror dificultăți, Kant a fost citit tot mereu și că influența sa în domeniul dreptului și al medicinei poate fi totuși dovedită mai degrabă decît în filozofie, unde scrierile „antikantiene" s-au înmulțit și printre discipolii unui Bolzano sau Brentano, pare să pledeze în favoarea liniei tradiționale a filozofiei austriece de orientare empirico-realistă, despre care am pomenit deja în mai multe rînduri. Respingerea lui Kant ar putea fi interpretată apoi ca o particularitate oarecum intrafilozofică, legată de esența tipului austriac de filozofie. Aceasta se completează foarte bine cu faptul că filozofiei kantiene i s-a opus în persoana profesorului de filozofie Franz Samuel Karpe din Viena, satirizat de Grillparzer, „o filozofie lipsită de epitete", care — situîndu-se în tradiția leibniziano-wolffiană — a încercat să se pună de acord „cînd cu un sistem filozofic, cînd cu altul".

Dacă facem abstracție de intermezzoul reprezentat de Otto Weininger, a cărui raportare la Kant viza, desigur, în primul rînd problemele eticii, mai trece în orice caz peste un secol pînă cînd Robert Reininger — fără a fi și neokan-

tian — concepe tot la Universitatea din Viena o metafizică bazată pe filozofia transcendentală.

De aceea par cu atît mai ciudate preluarea și transformarea filozofiei kantiene la începutul secolului nostru într-un domeniu unde acest lucru este greu de presupus, anume în austromarxism. Aici avocatul, iar ulterior profesorul de sociologie și, pentru un timp, deputatul în parlamentul austriac Max Adler — poate cel mai original din punct de vedere filozofic, dar ale cărui concepții în politica de partid nu prea au avut succes — este în primul rînd cel care a încercat să-l infiltreze în marxism pe Kant, precum și instrumentarul folosit de acesta în critica rațiunii; el a urmărit să realizeze astfel o sinteză bizară între Marx și Kant, în cadrul căreia atît eticii cît și religiei li se rezervă un rol notabil.

Oricît de izolat a părut Adler față de linia oficială a partidului în cadrul social-democrației austriece și oricît de neortodoxă a putut să pară concepția lui în interiorul unui partid marxist sau socialist, încercarea sa de a-l interpreta pe Marx prin intermediul lui Kant se înscrie pe deplin în curentul austromarxismului care a fost de la început ceva eterogen și neunitar. Conform expresiei celebre a lui Otto Bauer, un teoretician sclipitor, dar un practician al social-democrației mai puțin eficient ca lider de partid, austromarxismul a fost o mișcare situată „mereu între reformism și bolșevism".

Născut în 1873 la Viena ca fiu al unui negustor evreu, Adler a studiat științele juridice și a lucrat mai întîi ca avocat. Încă de cînd era student, Adler se manifestase și se angajase în plan politic. Începînd din 1904 a publicat *Marxstudien* (*Studii despre Marx*) și a scris o serie de articole pentru revista *Der Kampf* condusă de Otto Bauer. Din această perioadă datează și prietenia lui cu Karl Renner, cu care mai tîrziu avea să ajungă la grave controverse. Din 1921 pînă la moarte, Adler a predat sociologia la Universitatea din Viena; însă după 1934 a fost supus unor foarte

mari îngrădiri ideologice. În paralel cu activitatea sa universitară și cu cea de deputat în parlamentul austriac, limitată la perioada 1920–1923, Adler s-a implicat mai ales în activitatea instituțiilor social-democrate de educație și de tineret și a intervenit permanent în dezbaterile ideologice de partid. Adler, care de altfel nu era rudă cu adevăratul părinte și organizator al socialismului austriac, Viktor Adler, a murit la Viena în 1937. El a împărtășit poziția celor care luptau atît împotriva reformismului, cît și a bolșevismului, poziție caracteristică austromarxismului în ansamblu, ca și înrădăcinarea acestuia în monarhia austroungară care era pe cale să dispară și despre care Viktor Adler spusese că „legislația ei deschisă" o făcea să semene cu o republică în fruntea căreia, în loc de președinte, se găsea un monarh.

Această înrădăcinare poate explica multe dintre aspectele atitudinii austromarxismului — o atitudine ezitantă, care stopează orice radicalism în practica politică, dar care vădește înclinații întru totul radicale în dezbaterile teoretice. În timp ce Stalin îi persifla pe austromarxiști numindu-i tovarăși de drum ai burgheziei, aceștia fiind excluși după 1918 din Internaționala comunistă din cauză că respinseseră terorismul, ei s-au manifestat din nou extrem de revoluționar în dezbaterea revizionistă care anima în special social-democrația germană.

Otto Bauer, căruia i se imputa pe furiș, dar nu pe nedrept, un fel de „fatalism revoluționar" care „nu lăsa deloc de dorit în privința forței retorice, dar lăsa de dorit întru totul în privința însemnătății concrete a afirmațiilor lui pentru prezent" (conform lui Norbert Leser), a exprimat aceasta în felul următor: „Marxismul întîmpină cu aceeași ostilitate revizionismul de dreapta și pe cel de stînga, reformismul pașnic și sindicalismul violent. El știe că legile aspre ale dezvoltării capitaliste nu pot fi abrogate nici de miniștrii

socialiști, nici de atentatorii socialiști. Acțiunea lui este povața, activitatea lui este munca educativă."

Asemenea afirmații trădează tendința profund austriacă de a nu rezolva contradicțiile într-un mod fanatic și a nu le transpune în practică, ci de a le contopi și a le integra. Karl Renner, președintele de mai tîrziu al Austriei și primul cancelar federal, cel care a reprezentat Republica Austria la tratativele de pace de la Saint-Germain și care visa să rezolve problema naționalităților din vechea Austrie adoptînd formula unei „Elveții democratice cu fundament monarhic", constituie un exemplu pentru această atitudine, ca și Max Adler, care a putut îmbina cea mai tăioasă polemică la adresa lui Lenin cu o pledoarie pentru dictatura proletariatului. Exagerînd lucrurile, putem spune că încrederea dobîndită pe vremea monarhiei în continuitatea statului le-a asigurat austromarxiștilor o cale de retragere în dezbaterile și viziunile lor asupra modelării viitorului. În fond, regretul după năruirea unui imperiu multinațional a fost cel care l-a făcut pe un Karl Renner — acest aprig susținător al unui federalism cultural pe baze etnice pentru monarhia habsburgică — să deplîngă pierderea gospodăriei lui țărănești din Moravia; în același timp, el a pledat însă pentru desființarea proprietății private, văzute ca un bastion demodat al luptei de clasă.

Deși n-ar trebui să trecem cu vederea tragismul austromarxismului, tragism care rezidă printre altele în faptul că a consumat mai multă energie în combaterea teoretică a adversarilor din propria tabără decît în lupta împotriva național-socialismului, ar fi o metodă prea ieftină — iar pe deasupra, complet neaustriacă —, dacă am reduce totul la niște contradicții mic-burgheze în sensul incriminărilor lansate de Lenin.

Deviza lui Max Adler „Cu Kant, dincolo de Kant" viza în primul rînd ceva care fusese în mare măsură neglijat de filozofia kantiană: relația subiectului cu alte subiecte, altfel

spus ceea ce Adler numește „apriorismul social". Încercarea lui Adler de a fundamenta gnoseologic științele sociale are, într-adevăr, același punct de plecare cu Kant: Adler subliniază însemnătatea centrală a problemei condițiilor experienței posibile și ideea că realitatea pe care o cunoaștem este produsul categoriilor sensibilității și ale intelectului nostru. Însă conținutul realității percepute de noi este perceput în același mod și de toți ceilalți oameni. Astfel, Adler ajunge la ideea că existența noastră socială și comunitară nu este determinată de un fel de instinct social ori de vreo necesitate practică, ci această relație socială există la fel de aprioric ca formele intuiției noastre, spațiul și timpul, sau precum categoriile intelectului.

Adler nu caută în nici un caz să-l folosească pe Kant împotriva lui Marx, ci „să aprofundeze opera teoretică a lui Marx, așa cum e ea, dar cu o conștiință logică optimizată de critica lui Kant în privința cunoașterii, pentru a atrage mai întîi atenția asupra tuturor elementelor de gîndire care rezidă în opera lui Marx și care fac ca ea să poată fi o teorie a experienței sociale".

Desigur, această idee de bază trebuie să zădărnicească măcar ideea marxistă potrivit căreia existența socială determină conștiința, întrucît tocmai conștiința de sine, chiar individuală fiind, este socială în subiectivitatea sa. De aceea Adler respinge și materialismul, socotindu-l o concepție „necritică" — și deci metafizică — despre lume. Ca și spiritualismul, materialismul reprezintă o depășire zadarnică a posibilităților experienței noastre: existența în sine a realității înseși, interpretată fie ca materie, fie ca spirit, este pentru Adler ceva care trebuie să rămînă în afara intereselor unei filozofări critice. De aceea Adler consideră că și ideea unei realități independente de cunoașterea noastră este „nedemonstrabilă și absurdă"; el constată că „materialismul se străduiește zadarnic să scapere din bușteanul fără spirit al materiei sale scînteile ideii".

Este evident că Adler nu respinge astfel doar vechiul materialism naturalist, ci aduce argumente și împotriva materialismului dialectic, refuzînd ipoteza fundamentală a acestuia privitoare la o negativitate reală, la o contradicție reală în sînul existenței.

Astfel se explică și încercarea, determinantă pentru întreaga concepție a lui Adler, de a nu interpreta domeniul socialului nici din punct de vedere individualist, nici colectivist. Ca și austromarxismul în general, Adler ține mult la poziția individului și a conștiinței sale față de întreg, dar el nu caută s-o înțeleagă nici din perspectiva întregului văzut ca o colectivitate, nici din perspectiva singurătății monadice a individului. De aceea Adler privește într-un mod nu tocmai justificat universalismul lui Spann, pe care l-a combătut vehement, socotindu-l expresia unei totalități prestabilite, care stînjenește posibilitățile de dezvoltare ale individului.

Desigur, respingînd materialismul, Adler se considera a fi în deplin acord cu Marx însuși. Identificarea filozofiei lui Marx cu materialismul este după Adler o greșeală de interpretare, căci Marx n-a definit conștiința umană ca produs al materiei, ci a vorbit în favoarea unei independențe a spiritului. Cu mult înainte ca dezbaterile despre lucrările de început ale lui Marx și despre umanismul acestuia să anime spiritele, Adler l-a interpretat pe Marx referindu-se în primul rînd la scrierile timpurii ale acestuia, accesibile în acel moment, ca de pildă *Critica filozofiei dreptului a lui Hegel*. N-ar trebui să-i luăm în nume de rău faptul că pentru a-l interpreta pe Marx s-a folosit de Kant într-un mod asemănător cu cel în care alții au procedat mai tîrziu cu Hegel, cu Biblia sau cu metodele analizei structurale. Adler concepe lucrurile mai mult ca teoretician al cunoașterii decît ca dialectician — de exemplu, atunci cînd vrea să vadă înlocuit prin „real" conceptul de „material", așa cum l-a utilizat Marx. Esențială nu este opoziția dintre materie și spirit, ci cea dintre real și ideal, aplicată din per-

spectiva filozofiei conștiinței. De aceea gîndirea lui Marx ar trebui considerată mai degrabă pozitivistă decît materialistă.

Distincția făcută de Marx între baza socio-economică și suprastructura ideologică este astfel cel puțin revizuită sau atenuată; în mod logic, Adler nu pune la îndoială numai teza potrivit căreia condițiile materiale ar trebui considerate primordiale și fundamentale pentru așa-zisele nevoi spirituale și culturale ale oamenilor, ci formulează îndoieli și în privința primatului condițiilor economice văzute ca forță motrice decisivă în istorie. „Erorii obiectivizării economicului" Adler îi opune „spiritualizarea condițiilor economice" și arată că acestea se află adesea doar într-o relație indirectă cu reprezentările sau ideile: „Condițiile economice — spre a folosi această expresie pentru totalitatea condițiilor de viață materiale — nu sînt deci niște factori de producție mistici ai vieții spirituale, adică istorice; ele nu produc nimic, nu distrug nimic, nu schimbă nimic. Ele nu fac decît să determine, sînt determinanți variabili pentru constanța formală a vieții sociale."

Uneori însă Adler nu se dă în lături nici de la formulări ce ne-ar putea îndemna să-l plasăm printre idealiștii veritabili: de pildă, cînd subliniază că viziunea materialistă asupra istoriei nu se ocupă de altceva decît „de lucrarea spiritului sub forma în care acesta instituie și dezvoltă condițiile de trai prin intermediul activității sociale".

Ca atare economia și ideologia nu sînt două sfere diferite, ci doar două stadii diferite ale unuia și aceluiași context spiritual. Marxismul este pentru Adler în primul rînd „o știință despre viața și evoluția socială, ale căror concepte de bază — ca forțele de producție, condițiile economice, baza materială și așa mai departe — sînt întotdeauna de natură spirituală, fiind niște concepte sociale". „O dată cunoscut și stabilit acest punct de vedere, rezultă o umanizare grandioasă, ba chiar o spiritualizare a viziunii materialiste

asupra istoriei, ceea ce o face să pară pur și simplu o aplicație în plan istoric a filozofiei sociale critice germane."

Însă Adler nu vede numai în filozofia orientată spre critica transcendentală o importantă modificare a interpretării marxismului sub raportul conținutului și al metodei, ci el îi acordă și religiei o însemnătate deosebită. Opunîndu-se naturalismului și materialismului, el arată că și credința constituie o modalitate autonomă de acces la realitate și ea este conturată tot în forma conștiinței noastre. De această „autonomie lăuntrică a vieții religioase" trebuie să ținem seama; aici, reluînd niște motive kantiene, Adler cere o religie care, pe de o parte, să scoată din discuție domeniul cognoscibilului, iar pe de altă parte, să se dezbare de funcția fundamentării unei morale: „Religia nu este tocmai o știință despre lume sau o cunoaștere a lumii și nu poate deveni niciodată așa ceva, dar este o concepție despre lume și o experiență de viață generată de o cauză mult mai profundă decît fenomenul superficial al cunoașterii noastre, și anume de aspirația spre unitate a voinței noastre raționale."

Religia este plasată de Adler în sentimentul „prin care omul se vede dominat și condus de o putere superioară lui în orice privință, a cărei splendoare teribilă și măreție sublimă le trăiește în adîncul inimii lui ca pe o revelație".

De aceea, orice tentativă de a suprima vechea opoziție dintre credință și cunoaștere neglijează fondul problemei: „Credința își are locul abia acolo unde nu mai am nevoie să cunosc pentru că aici nici nu mai este vorba despre cunoaștere, ci despre voință." Aceasta aproape că amintește de interpretarea pe care Wittgenstein a dat-o religiei. Adler consideră pe cît de inutil pe atît de necugetat să combatem religia cu ajutorul științei ori să le punem pe amîndouă de acord: „De la știință nu-i nici o cale pînă la Dumnezeu; nici către el, nici împotriva lui, fiindcă știința nu-l descoperă nicicum pe Dumnezeu pe tărîmul ei (...). Abia cînd ne abținem categoric de la orice afirmație sau negație teoretică

în materie de religie, înseamnă că am tras adevărata concluzie despre acel loc comun, mult invocat, dar puțin înțeles, privitor la faptul că religia și știința se despart una de alta, iar atunci am făcut primul pas spre înțelegerea esenței religiei." La fel stau însă lucrurile și cu raportul dintre religie și morală. Deși Adler este edificat asupra faptului că nici știința, nici etica nu pot satisface întrebările noastre despre existență, el avertizează totuși categoric asupra riscului de a invoca religia ca fundament al moralității. Umblînd iarăși pe urmele lui Kant, Adler consideră că Binele moral există doar datorită valabilității sale generale, care derivă la rîndu-i din valabilitatea generală a voinței pure și din legea datoriei.

În același timp însă, Adler atrage atenția asupra faptului că atît știința cît și etica se dovedesc complet indiferente față de destinul individului. Indiferenței absolute a legității naturale în raport cu orice valorizare și dorință umană i se asociază o etică despre care Adler crede că este de asemenea complet indiferentă față de soarta individului. Imperativul lui Adler de „a se realiza o valoare nepieritoare în cazul fiecărei personalități" înseamnă deopotrivă realizarea „unei concordanțe între procesul universal și ordinea morală". Aceasta poate fi garantată numai de intrarea în scenă a unui alt stadiu, nou, al conștiinței umane, și anume religia.

Totuși Adler nu caută să înțeleagă religia decît ca pe „o orientare a conștiinței noastre", pentru a o degaja astfel de orice conținut dogmatic. Obiecției ce se impune aici că religia ar deveni o dată cu aceasta o simplă ipoteză a conștiinței, Adler îi răspunde că el face din Dumnezeu și nemurire niște ipoteze necesare ale voinței. Religia devine astfel — iarăși într-o paralelă neprevăzută cu Kant — o condiție a autoconservării umane. Conținuturile și conceptele religioase ajung să rezulte din niște nevoi subiective, dar Adler demonstrează că nevoia însăși are un caracter aprioric, iar credința este o formă aprioric a conștiinței.

În fond, aici avem de a face cu o subtilă reinterpretare a religiei „în limitele simplei rațiuni" — în sens kantian —, unde religia devine ceva asemănător cu lucrul în sine: incognoscibilă și totuși necesară, un presentiment al unei „ordini supraempirice", după cum se mai exprimă Adler, o „orientare a conștiinței către înțelegerea problemelor unității lumii și a vieții".

Ar fi desigur greșit ca, pe baza acestor reflecții, să-l considerăm pe Adler un socialist religios. În orice caz însă, tocmai observațiile sale despre filozofia religiei arată că o gîndire care îl interpretează pe Marx prin intermediul lui Kant poate reflecta altfel, incomparabil mai profund din punct de vedere filozofic, la acest „opiu pentru popor", chiar dacă astfel orice reprezentare despre Dumnezeu amenință să devină, poate, și mai palidă.

Viziunea lui Adler asupra religiei poate fi apreciată desigur și ca un nou rezultat al încercării de a invoca perspectiva idealismului critic drept argument împotriva materialismului vulgar și de a reuni fundamentarea gnoseologică a marxismului cu umanizarea acestuia. Atitudinea sa față de linia de partid a social-democrației austriece a devenit totuși din ce în ce mai radicală. Într-o controversă cu juristul și autorul constituției austriece, Hans Kelsen, care era apropiat de social-democrație, el a pus semnul egalității între democrație politică și dictatură, considerînd că acest tip de democrație înseamnă autoritatea unei societăți împărțite în clase sociale și i-a opus democrația socială, autentică, în cadrul unei societăți lipsite de clase. În ciuda tuturor rezervelor anterioare față de bolșevism — Adler se pronunțase categoric împotriva transpunerii practicilor bolșevice în alte țări și se îndreptase împotriva instaurării unei republici sovietice în Austria —, poziția lui s-a modificat vizibil în anii '20 în sensul unei identificări crescînde cu Rusia sovietică. Desigur, a păstrat rezerva că modelul rusesc nu poate fi transpus pur și simplu în alte țări.

Cînd Adler a susținut la congresele partidului din anii '20 identitatea dintre dictatură și democrație și a revendicat pentru programul partidului atît dictatura proletariatului cît și ideea de comunism, el s-a văzut deja izolat. Atunci s-au înmulțit controversele, în special cu Karl Renner și Otto Bauer, cu atît mai mult cu cît Adler a reproșat conducerii de partid eșecul politic după evenimentele din 1927.

Cu siguranță, din perspectiva istorică de astăzi putem releva în cazul austromarxismului mai ales scindarea sau oscilația între un anunț revoluționar și o pasivitate concomitentă, apreciere care este valabilă și pentru concepția lui Max Adler. Utopismul lui moderat — în primul rînd de orientare culturală și spirituală —, care este îndatorat idealului unui „om nou" ce va corespunde menirii sale transcendentale, s-a precipitat întîi de toate pe tărîmul politicii culturale și al educației. Chiar dacă am judeca prea simplist lucrurile, considerînd optimismul vădit aici de Adler tot ca pe o emanație a idealismului său filozofic, tentativa lui de a reinterpreta pe cont propriu marxismul din perspectiva filozofiei transcendentale rămîne plină de tensiuni și contradicții interne. Oricum am aprecia concepția lui și austromarxismul, în cadrul căruia Adler a fost cu certitudine unul dintre cei mai originali gînditori, tensiunea nestăpînită dintre idee și realitate, dintre teorie și transpunerea ei în practică este ceva profund austriac. Oricît de mare ar fi dorința de a suprima aceste opoziții, a le expedia forțat ar fi o soluție profund neaustriacă.

Ferdinand Ebner
sau
Cuvînt și iubire

Cînd manuscrisul unui necunoscut învățător din Gablitz, de lîngă Viena, a fost respins în anul 1919 de o prestigioasă editură vieneză pe baza referatului unui profesor de filozofie de la Universitatea din Viena, nici unul dintre cei implicați nu putea bănui, ce-i drept, că după cîteva decenii numele referentului nu va mai fi cunoscut, de fapt, decît datorită refuzului respectiv. Cartea cu titlul *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* (*Cuvîntul și realitățile spirituale. Fragmente pneumatologice*) și autorul

ei, Ferdinand Ebner, au devenit între timp celebri, deși există pe bună dreptate dubii dacă această celebritate era pe placul lui Ferdinand Ebner.

Acest învățător din Austria inferioară a fundamentat — într-o stranie concomitență cu Martin Buber, născut tot în Austria, mai precis la Viena — o concepție ce reprezintă, ca gîndire dialogică, unul dintre cele mai importante curente din secolul XX. Desigur, spre deosebire de Buber, care provenea din marea burghezie iudaică și care a crescut la Lvov și a studiat istoria artei și filozofia la Viena, Ebner a trebuit să se mulțumească doar cu pregătirea de învățător. „Un învățător nu se poate număra printre oamenii culți", afirmase la seminar unul dintre profesorii săi.

Ferdinand Ebner a dezmințit în mare măsură acest lucru, cel puțin în ceea ce îl privește. Citește tot ce îi cade în mînă, în primul rînd scriitori, și apoi filozofi. Născut în 1882, simte mai întîi o chemare pentru literatură, deși cel care se pregătea să devină învățător are el însuși, încă de timpuriu, îndoieli în această privință: „Știu că nu sînt în stare să fac ceva cum se cade; dramele mele sînt fie neterminate, fie nereușite, iar romanele pe care le am în minte nici nu m-am apucat să le scriu; doar din cînd în cînd îmi reușește, într-o oarecare măsură, cîte o poezioară — e puțin, dar asta înseamnă ceva. Și îmi imaginez mereu că, dacă bunul Dumnezeu mă îndrăgește cîtuși de puțin, va face din mine un poet cît de mic; în ceea ce mă privește, pot fi și unul foarte mărunt, numai poet adevărat să fiu."

Nu putem spune că Ebner ar fi fost profund religios de la bun început. Perioadele de ateism alternează cu cele de apatie, pînă ce treptat ajunge întru cîtva la credință în anii primului război mondial. Într-o manieră deloc dramatică, ci mai degrabă pe nesimțite și sub influența lecturilor din Kierkegaard, ideile care aveau să ducă la concepția sa dialogică se maturizează în perioada războiului — Ebner a fost scutit de serviciul militar în timpul războiului din pricina sănătății sale precare. El însuși și-a sintetizat astfel ideile

de bază în „Introducerea" la *Fragmentele pneumatologice*: „Esența limbajului — a cuvîntului — în spiritualitatea lui o constituie faptul că limbajul este ceva care se produce între Eu și Tu, între persoana întîi și a doua, cum se spune în gramatică, așadar ceva care, pe de o parte, presupune relația dintre Eu și Tu, iar pe de altă parte, o creează."

Subliniind acest caracter al limbajului, Ebner pare să se integreze în tradiția filozofării austriece privitoare la limbaj. Ca și marele său adversar Ludwig Wittgenstein, cu care este atît de înrudit în ciuda oricăror aparențe, el cunoaște, oricum, critica limbajului întreprinsă de Fritz Mauthner; oricum, îl apreciază — ca și Wittgenstein — pe Karl Kraus și purismul lui lingvistic. Doar accidental Ebner îl amintește o dată pe Wittgenstein, cu ocazia donației pe care acesta o pusese la dispoziția artistului Ludwig von Ficker, care merita să fie sprijinit. Ebner elogiază altruismul acestui protector, fără să știe că și Wittgenstein își consacrase viața limbajului și problemelor care decurg din el.

Desigur, Ferdinand Ebner se apropie de limbaj într-un cu totul alt mod. Pentru el limbajul nu e ceva care ne maschează gîndurile, ceva care ne seduce și ne deschide false probleme, ci ceva care ne poate înlesni accesul la realitate, dacă sîntem pregătiți să-i ascultăm cuvîntul. Căci pentru Ebner cuvîntul rostit, cuvîntul ca termen de discuție, este esențial. Pentru Ebner ceea ce se petrece între noi, ceea ce se produce între Eu și Tu, nu poate fi separat de limbaj. Cuvîntul care ne poate elibera, mîntui, dar și distruge este privit de Ebner cu toată seriozitatea. Primordialitatea „expresivității" limbajului, pe urmele căreia se află Ebner, devine accesibilă și poate fi obținută numai atunci cînd Eu și Tu se deschid unul către altul în cursul discuției.

Acesta pare un lucru simplu și banal. Și totuși în această banalitate rezidă o mare descoperire, o idee fundamentală pe care Ebner nu ostenește s-o susțină. Limbajul, cuvîntul ne înlesnesc accesul la realitate, o realitate pe care Ebner o

plasează în „interval", în ceea ce se petrece între Eu și Tu. Cuvîntul și iubirea, așa cum este intitulată și o culegere a sa de aforisme, editată postum de pictorița și poeta Hildegard Jone, rămîn polii în jurul cărora gravitează gîndirea lui Ebner.

Viața sa e săracă în evenimente exterioare. Chinuit permanent de boli și slăbiciune fizică, acest învățător încearcă mai întîi să-și satisfacă întru cîtva atît meseria cît și gîndirea. Prieteniile, precum cea cu adevăratul creator al muzicii dodecafonice Josef Matthias Hauer, despre a cărui *Fantezie apocaliptică* Ebner a scris un eseu, se dovedesc problematice. Ca și relația dulce–amară pe care Ebner o întreține cu o profesoară cu zece ani mai în vîrstă decît el. Tragismul caracteristic vieții lui Ebner îl constituie faptul că acest gînditor care a reflectat asupra cuvîntului și iubirii nu poate ajunge la o relație fericită cu un Tu în viața sa personală. Acest gînditor solitar din Gablitz, care suferă profund din pricina așa-zisei „condition humaine", a putut dărîma doar rareori „zidurile chinezești" din jurul lui, depășind astfel acea singurătate a Eului pe care el o numea moștenirea filozofării idealiste moderne. Modul în care Ebner înțelege spiritul, realitățile spirituale sau existența spirituală a ființei umane se raportează la relația dintre Eu și Tu, care își găsește ultimul temei tot în relația omului cu Dumnezeu. Pneumatologia sa, gîndirea sa dialogică se îndepărtează aici intenționat de filozofarea idealistă; ba chiar mai mult: el își înțelege concepția ca pe o despărțire de filozofie, iar vorba lui Pascal, citată cu plăcere de Ebner, „Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher" ar putea fi pusă ca moto pentru întreaga sa operă.

În același timp, acest modest învățător nu face decît să reia, în fond, o temă pe care filozofarea occidentală credea că o stăpînește de multă vreme: limbajul. Ebner vede în orice concepție filozofică, începînd din Antichitate, o tendință de obiectivare care face ca realul să fie dependent de ceea

ce gîndim și ne reprezentăm. Acest lucru este demonstrat cu deosebită claritate cînd spunem „ceva" despre „ceva", iar aceasta constituie principala trăsătură a gîndirii logico-metafizice de la Aristotel încoace. „Cuiva" i se atribuie sau i se refuză niște însușiri, stări, moduri de a fi. Atitudinea de bază a judecății sau a enunțului este legată de acestea, dar devine problematică și îndoielnică tocmai în ceea ce privește relația interumană.

De aceea, o gîndire călăuzită de „hățurile limbajului", așa cum cere Ebner, trebuie să se orienteze în actualitatea rostirii în funcție de cuvînt. Dar aceasta înseamnă că adresarea și răspunsul reprezintă evenimentele hotărîtoare. Însă numai persoanele, adică Eu și Tu, se pot adresa și răspunde.

Pentru Ebner momentul de bază îl constituie „eu vorbesc", nu „eu gîndesc"; un „vorbesc" care, desigur, e deja înțeles ca răspuns, ca eveniment în cursul discuției. Ebner a încercat permanent să exprime acest lucru prin circumscrieri repetate, cuprins mereu de o profundă neîncredere în filozofie, despre care spune: „Ce-i rămîne de făcut pînă la urmă filozofiei? Doar să-și dea seama că datorează recunoștință cuvîntului (...), să renunțe la sine însăși, pentru a-și rezolva problema, și să abandoneze definitiv toate visurile metafizicii (...) în fața realității vieții spirituale, vizibile în cuvînt, în fața adevărului ce rezidă în cuvînt."

Ebner a încercat să fie pe măsura acestui adevăr ce rezidă în cuvînt. Punctul său de plecare este cuvîntul ca expresie a relației dintre Eu și Tu. Limbajul nici nu e conceput aici drept un mijloc de comunicare, drept ceva ce dă expresie ideii, ci e socotit în mai mare măsură esențial și originar. Cuvîntul face accesibil și împărtășește Eului Tu-ul. Aceasta este și rămîne ideea centrală a lui Ebner. Nu cînd ne comunicăm ceva între noi, cînd facem schimb de informații, cînd ne influențăm sau ne convingem reciproc, ci cînd ne împărtășim unul altuia, sensul cuvîntului ne devine acce-

sibil; atunci cuvîntul nici nu e rostit la persoana a treia și nu cunoaște „ceva" sesizabil, un obiect al vorbirii, ci este un eveniment rezultat din discuție și în timpul acesteia. Ebner, care lucrează solitar la Gablitz, vede ființa umană, vede realitatea și împlinirea existenței noastre pornind de la relația cu Tu-ul. La fel văd lucrurile Martin Buber, Franz Rosenzweig sau Gabriel Marcel în Franța. Și pentru ei iubirea și cuvîntul sînt polii între care se realizează această existență pornind de la relația respectivă.

Pentru aceasta este nevoie, desigur, de o altă cale de acces la fenomenul limbajului decît cea din semantică, semiotică, teoria informației, „ordinary language theory" sau din alte asemenea tipuri de gîndire. Ebner arată aceasta cînd se întoarce la originea cuvîntului și înțelege limbajul nu ca pe un scop și rezultat al cunoașterii, ci ca pe o premisă a acesteia: „El este lumina în care lucrurile devin vizibile și sînt cunoscute."

De aceea, orice simplă analizare a limbajului, orice cale științifică de acces la el este ceva secundar și desuet. Orice analiză rămîne „la semnul mort, la abstracția fără viață", căreia trebuie să i se opună cuvîntul viu al discuției, al dialogului dintre Eu și Tu. Ca orice experiență reală, acest dialog nu poate fi însă realizat cu de-a sila. Ebner și-a dat seama de acest lucru într-un mod aproape cutremurător, o dată ce notează mai tîrziu în jurnalul său: „Cu siguranță, toată viața am căutat Tu-ul. Ce om n-ar face asta? (...) Dar eu nu am putut găsi Tu-ul din om — poate pentru că am abuzat spiritual de orice om care mi-a ieșit în cale și cu care am intrat în relații intime, așteptînd de la el « reflectarea » Eului meu. Mi-am pierdut continuu încrederea în om. Desigur, suferința provocată de această pierdere a încrederii avea să-mi atragă atenția asupra multor aspecte din mine însumi... Poate, căutîndu-mi Tu-ul, m-am simțit mereu prea dependent de amabilitatea lui. Dar nu există totuși o semnificație mai profundă în această amabilitate a

Tu-ului? Nu contează faptul că omul se simte dependent de amabilitatea Tu-ului, căutînd și găsind Tu-ul. Dar el trebuie să fie în stare de un lucru: să poată crede în această amabilitate." „Reflectarea" Eului în celălalt, a-fi-acasă în celălalt — pentru a ne exprima în termenii dialecticii lui Hegel — nu poate depăși singurătatea Eului. Avem nevoie unii de alții pentru a exista. Tocmai de aceea însă, nici eu, nici celălalt nu putem reprezenta ultimul temei al existenței noastre de fiecare zi. Adevărata origine a existenței noastre, care e în același timp și cea a verbalității noastre — în care existăm chiar unii pentru alții — nu poate să rezide, ca atare, decît în Dumnezeu.

După opera sa de tinerețe, nepublicată pînă azi, scrisă sub puternica influență a lecturilor din Bergson și intitulată de Ebner *Ethik und Leben — Fragmente einer Metaphysik der individuellen Existenz* (*Etică și viață — Fragmente dintr-o metafizică a existenței individuale*), Ebner intră în acea fază a evoluției sale care îl va conduce la o înțelegere hotărîtoare a cuvîntului și la creștinism. Între timp izbucnește primul război mondial. Depresiile lui Ebner, degradarea lui fizică se accentuează. Dar tocmai în acești ani ai războiului, pe care Ebner îl receptează tot mai sceptic după înflăcărarea patriotică inițială, se dezvoltă conceptul fundamental al gîndirii sale dialogice.

Nu este o întîmplare că Ebner s-a luptat toată viața cu posibilitatea existenței unei filozofii creștine, pe care a calificat-o pînă la urmă drept imposibilă. La fel de puțin se justifică prin incapacitatea lui subiectivă faptul că modul de expresie preferat de el trebuie căutat în jurnal, aforisme și fragmente. O sistematizare a ideilor lui de bază ar fi în contradicție cu esența gîndirii dialogice, ar deforma-o și ar falsifica-o.

După dezamăgirea provocată de prima tentativă de a publica *Fragmentele pneumatologice* — pentru acel referat negativ Ebner a trebuit să-și sacrifice ultimele 200 de

coroane din moștenirea rămasă de la tatăl său —, Theodor Haecker, cercetătorul lui Kierkegaard, îi transmite manuscrisul lui Ebner lui Ludwig von Ficker, editorul revistei *Der Brenner*, acel centru de cristalizare a gîndirii catolice care a reunit începînd cu 1910 poeți și gînditori precum Carl Dallago, Hermann Broch, Georg Trakl, Rainer Maria Rilke și Theodor Haecker și care a fost numit de în nici un caz necriticul Karl Kraus unica revistă onorabilă din Austria. La început au putut apărea doar capitole separate din *Fragmentele pneumatologice*; apoi, în 1921, acestea sînt publicate la editura Brenner, unde în același an apare și o traducere germană a *Filozofiei credinței*, scrisă de cardinalul John Henry Newman.

Între Ebner și Ludwig von Ficker se înfiripă o prietenie de-o viață, atestată printre altele de o corespondență care prezintă traseul lui Ebner în toate fazele sale.

În *Fragmente*, Ebner ajunge totalmente la o viziune asupra omului ca ființă care există pe baza relației stabilite în calitate de cuvîntător. În cuvîntul rostit în actualitatea vorbirii, spus între Eu și Tu, rezidă nu numai cheia existenței spirituale, ci și cheia pentru depășirea singurătății Eului nostru, a acelui „vis despre spirit" care a marcat de la început filozofia și avea să ducă la o interpretare greșită a existenței noastre. În interpretările sale minuțioase, reluate mereu, despre Logosul din Evanghelia după Ioan, Ebner nu numai că se axează apoi pe misterul cuvîntului întrupat, ci se referă și la faptul că ultimul temei al spiritualului „din afara omului" nu poate fi decît Dumnezeu. „În ultimele temeiuri ale vieții noastre spirituale Dumnezeu este adevăratul Tu al adevăratului Eu al omului", spune el în *Fragmente*. Căci și aici se revelează forța aproape infinită a limbajului: „Dumnezeu l-a creat pe om vorbindu-i. El l-a creat prin cuvînt."

Aceasta are pentru Ebner o dublă semnificație: deținerea cuvîntului de către om devine determinația esențială a exis-

tenței sale, iar originea acestei deținere a cuvîntului marchează relația dintre om și Dumnezeu, fundamentată prin limbaj. Cu aceasta Ebner se dovedește mai întîi, ca și marele său adversar Wittgenstein, un filozof al limbajului, un filozof care nu ține neapărat să decidă ceva în privința limbajului, ci să gîndească pornind de la limbaj și în cadrul acestuia. Iar atunci, pentru Ebner devine limpede că relația omului cu Dumnezeu însuși nu poate fi decît tot una dialogică. Dumnezeu ca principiu filozofic, ca inginer al cosmosului, văzut totodată drept ceva care are nevoie de o dovadă pentru existența sa, este din punctul de vedere al lui Ebner o absurditate. Doar în relația personală, dialogică poate fi înțeles adecvat raportul dintre om și Dumnezeu. Pornind de aici, faptul că relația lui Ebner cu biserica oficială rămîne încordată nici nu ni se mai pare atît de paradoxal — dacă ne gîndim că teologia acestei epoci continuă să meargă pe un făgaș tomisto-scolastic. Dezgustat de o biserică ale cărei acțiuni patriotice erau în anii războiului dintre cele mai bizare, Ebner are oroare și de „politica creștină" inițiată în Austria în perioada interbelică. Acest cititor înfocat al unui ziar radical anticlerical, *Arbeiter-Zeitung*, consideră crucea imperativul absolut al credinței și se poate împăca la fel de puțin cu o „cultură creștină", ca și cu transpunerea principiilor clericale în politică. Ebner vede în dogmatică aproape o pervertire a moștenirii lui Hristos, revendicată de credința creștină, iar în creștinismul burghezo-capitalist o răstălmăcire a mesajului lui Iisus: „În lumea creștinismului catolic, al cărei conducător — așadar reprezentantul lui Hristos — a îngrămădit în palatul său comori mîncate de molii și furate de hoți, aceștia au furat efectiv de acolo în anul de grație 1925 inele de preț, aur, argint și pietre scumpe; dar poliția nu s-a lăsat sfidată de ei, a luat urma hoților, i-a prins și a salvat avuția furată, drept pentru care, presupunînd că ziarele n-au mințit, s-a celebrat solemn o slujbă de mulțumire — pentru restituirea

acelor comori pe care nu se cade să le adunăm, potrivit cuvîntului lui Hristos."

Religiozitatea lipsită de compromisuri a lui Ebner, care plasează în centrul concepției sale cristologia, nu poate dobîndi nimic dintr-o teologie de orientare rațională. În jurnalul său, el declară ritos: „Dumnezeu este personalitatea absolută. De aceea nu putem decît să-l venerăm și să-l iubim pe Dumnezeu, însă nu-l putem transforma într-un obiect al cunoașterii; bineînțeles nu al celei psihologice, dar nici al celei metafizice și teologice. Nu există nici un fel de teologie."

Pentru Ebner există doar credință și iubire. Aceasta din urmă își află menirea și împlinirea în Hristos, în cuvîntul întrupat. „Numai prin rugăciune — în dialogul cu Dumnezeu — cuvîntul se întoarce de unde a venit", spune Ebner în *Fragmente*. Cristologia sa este susținută de intransigența și radicalismul pe care le ceruse, cu aproape un secol în urmă, mentorul său, gînditorul protestant Søren Kierkegaard — cu singura deosebire că Ebner nu plasează nemijlocit „individul" în fața lui Dumnezeu, ci vede relația dintre om și Dumnezeu și în lumina relației interumane. De aceea, „teologia" sa este una pneumatologică, orientată nu în funcție de Dumnezeul filozofilor, ci de Dumnezeul viu al mîntuirii și făgăduinței: „A crede în Hristos nu înseamnă neapărat a înceta să mai gîndești. Iar dacă în cadrul unei concepții de orientare platoniciană sau aristotelică nu este tocmai posibil ca adevărul din creștinism, transformarea lui Dumnezeu în om — transformare care reclamă credință — să apară în mediul « cunoașterii obiective » (...), acest lucru este posibil, eventual, dacă, din venerație față de cuvînt și din credință, intelectul capătă forța și înțelepciunea de a înțelege sub aspect spiritual esența cuvîntului și importanța acordată aici faptului că omul deține cuvîntul. Cel care gîndește în fața lui Dumnezeu devine un gînditor care chibzuiește asupra cuvîntului — și a harului existenței, care,

în plinătatea lui, există în cuvînt." De aceea orice practicare a credinței trebuie să ajungă la iubire și să fie susținută de ea, la acea iubire despre care Ebner spunea cam echivoc în *Fragmente* că este „vehiculul subiectiv" al relației cu Tu-ul. Iubirea e mai presus de lege. Ebner nu obosește să proclame și să repete acest imperativ prin care iubirea care l-a animat pe Hristos este ridicată la rangul de criteriu decisiv.

Desigur, opera lui Ebner nu e scutită de aspecte unilaterale și tensiuni. Chiar niște gînditori dialogici ca Martin Buber sau Gabriel Marcel, care îi sînt atît de îndatorați în privința intenției de principiu a concepției lui, i-au reproșat mizantropia și fuga de lume. Este discutabil dacă aceste reproșuri sînt îndreptățite. Privindu-și retrospectiv *Fragmentele*, Ebner însuși a remarcat și a acuzat înclinația lor spre abstracțiune. Este greu de stabilit ce deține aici o pondere mai însemnată: desconsiderarea sau nesocotirea Tu-ului concret al semenului în favoarea lui Dumnezeu ori desconsiderarea lumii. Critica dură a lui Ebner la adresa tuturor manifestărilor exterioare ale spiritului, ale culturii, artei, filozofiei și științei, critică pe care el a atenuat-o abia mai tîrziu, referindu-se la un „vis despre spirit", sarcasmul lui la adresa activității culturale și a estetismului contemporan pot părea, ce-i drept, exagerate, dar ele nu sînt decît logice din punctul de vedere al purității ideii dialogice de bază. Pe de altă parte, seriozitatea cu care Ebner a încercat să urmărească existența umană și tainele acesteia avea să-l facă să pară neînduplecat, ca unul care „strigă în pustiu" și care, cum el însuși și-a dat seama într-o însemnare din jurnal, „nu va găsi ecou în urechea nici unui om".

E de asemenea posibil ca, în cadrul mișcării așa-numiților dialogiști, Ebner să fi gîndit în modul cel mai radical și mai tranșant împotriva tradiției metafizicii moderne, poate fără să fi abandonat hotărît făgașul gîndirii acesteia. Oricum, concepția sa de mai tîrziu nu a făcut decît să continue și să

adîncească veneraţia faţă de limbaj. Circumstanţele exterioare — numirea lui ca director al şcolii elementare din Gablitz şi totala prăbuşire fizică şi psihică — îi provoacă depresii violente, care îl aduc în pragul sinuciderii. În 1923 el se căsătoreşte cu colega sa de cancelarie Maria Mizera. Diverse încercări de a-l determina să colaboreze la unele reviste catolice eşuează. Întîlnirea cu pictoriţa şi poeta Hildegard Jone îi revigorează încă o dată creaţia literară. Aforismele din anul 1931, în care începe să se elibereze din „ghearele abstracţiunilor" din operele de tinereţe şi care sînt editate ulterior de Hildegard Jone sub titlul *Wort und Liebe* (*Cuvînt şi iubire*), sînt un rod al acestei întîlniri. Şi aici se continuă radicalismul lui Ebner, dar sub o formă oarecum purificată. Într-o postfaţă scrisă în 1931, Ebner crede că anterior s-a oprit la „idee" şi nu a atacat în forţă realitatea vieţii spirituale: „Acesta e adevăratul sens al oricărei vieţi şi gîndiri umane: ca ele să devină transparente pentru sine, atît de transparente încît prin ele să se poată vedea Dumnezeu. Ca, în lumina cuvîntului, omul să devină conştient că este un vlăstar al lui Dumnezeu — al unui Dumnezeu care este iubire."

Ferdinand Ebner moare în 1931 fără a se fi împăcat cu biserica oficială. Inscripţia de pe piatra sa de mormînt aflată în cimitirul din Gablitz, inscripţie ce a fost extrasă din caietul său de însemnări, luminează ca un fulger lupta şi tragismul acestui solitar filozof al limbajului: „Aici odihnesc rămăşiţele pămînteşti ale unei existenţe umane în a cărei mare obscuritate a strălucit lumina vieţii şi care, în această lumină, a înţeles că Dumnezeu este iubire."

Concepţia lui Ebner se află în netă opoziţie cu orice concepţie pozitivistă, de orientare ştiinţifică, dar şi cu orice ideologie care s-a dezvoltat chiar în acelaşi timp în Austria şi în toată Europa. A fost numit „un revoluţionar conservator", un gînditor care a făcut epocă. Poate că aşa a fost. În modestia lui, Ebner însuşi a vorbit, ce-i drept, despre o

revoluție a vieții spirituale, întrebîndu-se însă dacă aceasta nu reprezintă cumva o pretenție nejustificată și o insolență: „Este adevărat: ideea care concepe întreaga viață spirituală (obiectivă) a oamenilor, viața spirituală a generațiilor, drept un simplu vis despre spirit, vis care să fie visat în afara realităților vieții spirituale, conține de fapt germenele unei revoluționări a întregii vieți spirituale europene contemporane... Să fiu eu oare omul menit să-l fac să aibă o înrîurire revoluționară în lume, în viața oamenilor?"

Nu, pentru că Ebner era tot austriac. Un gînditor a cărui deplină recunoaștere a rămas neîmplinită pînă în ziua de azi, dar care — așa cum se întîmplă atît de des în gîndirea austriacă — a pătruns pe nesimțite în realitatea existenței noastre și a schimbat-o mai mult decît pare. Căci — potrivit lui Ebner — aceasta nu poate fi trăită și înțeleasă decît ca realitate spirituală. De aceea, cel puțin pentru Ebner, această problemă, disputa dintre aparență și realitate, este suprimată.

Othmar Spann
sau
Universalismul greșit înțeles

A fost una dintre cele mai controversate figuri ale vieții spirituale austriece din perioada interbelică. Socotit „un Hegel fascist" și un teoretician al statului corporativ, a fost combătut violent mai ales de tabăra socialistă și a fost arestat imediat după preluarea puterii în Austria de către național-socialiști — se pare, în timp ce închina un pahar cu șampanie în cinstea „anexării" —, dar a fost eliberat după cîteva luni. În timpul războiului, după ce își pierduse catedra de economie de la Universitatea din Viena, și-a putut

continua lucrul la moșia sa din Burgenland; după 1945 a sperat să-și reia activitatea didactică, dar a fost pensionat forțat și a trăit retras pînă cînd a murit, în 1950, catalogat în mod eronat drept simpatizant nazist.

Alături de teoria utilității finale, creată în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de „Școala austriacă de economie națională", reprezentată de Carl Menger, Friedrich von Wieser, Eugen von Böhm-Bawerk și, parțial, Josef Schumpeter, doctrina universalistă a totalității, elaborată de Spann, și filozofia sa romantică despre societate au constituit o altă contribuție austriacă la știința economică a secolului XX. Lucrarea sa din 1911, *Volkswirtschaftslehre* (*Teoria economiei naționale*), aflată desigur în netă opoziție cu teoria utilității finale, a apărut în 24 de ediții pînă la izbucnirea celui de-al doilea război mondial și s-a numărat printre cele mai citite manuale de economie din Austria și Germania.

Dar Spann a devenit cunoscut, căpătînd totodată un prost renume, datorită teoriei lui despre „statul adevărat", în care a aplicat principiul totalității asupra unei formațiuni statale edificate după modelul ierarhiei sociale medievale. Ca „rang suprem" al vieții sociale, statul se bazează pe o formă de spiritualitate lăuntrică și reprezintă întotdeauna mai mult decît simpla suma a cetățenilor lui. Dar Spann n-a considerat nicidecum că principiile corporatiste, după care se conduce statul adevărat, s-au realizat sub regimul autoritar al lui Dollfuß. Dimpotrivă, Spann și cercul său s-au distanțat de sistemul fascismului clerical austriac: „Protestez solemn împotriva împrumuturilor intelectuale care au fost făcute din teoria mea în constituția austriacă."

Spann s-a văzut atras mai degrabă de fascismul italian al lui Mussolini, chiar dacă așa-numitele „cooperații" din doctrina fascistă despre stat nu corespundeau nici ele spiritului orînduirii corporatiste teoretizate de Spann. În orice caz însă, apropierea teoriilor lui Spann de regimurile autoritare și fasciste i-a oferit la început chiar național-socialismului

un prilej de a încuraja concepția lui, înainte de a se ajunge, încă de la începutul anilor '30, la conflicte ideologice. Deși, la fel ca statul corporativ austriac sau ca național-socialismul, Spann a combătut marxismul, socialismul și liberalismul de toate tipurile, Serviciul secret i-a întocmit lui Spann un dosar încă din 1936. În primul rînd apropierea lui Spann de catolicism, ca și faptul că recunoștea identitatea austriacă, nu conveneau planurilor ideologilor lui Hitler. Pe deasupra, Spann n-a împărtășit conceptul naționalist-rasial al național-socialismului, de care s-a dezbărat, socotindu-l drept materialist, și la ale cărui consecințe antisemite nu s-a raliat. Totodată, trebuie să reținem însă că avîntul lui universalist s-a pretat inițial la o interpretare în sens naționalist, ca și tendința lui Spann de a contopi ierarhizarea socială într-o unitate supranațională.

În articolul său „O reglementare suportabilă a unor lucruri insuportabile. O replică la niște atacuri absurde" — în care se referea la unele atacuri din partea național-socialiștilor —, Spann însuși a arătat că el nu este politician, ci înțelege să fie exponentul unei idei. El și-a dorit mereu ca analiza sa socială universalistă să fie înțeleasă în sensul unui demers teoretico-analitic ale cărui consecințe politice și economice să reprezinte un element secundar. Faptul că prin această delimitare el nu a făcut decît să dea dovadă de prea multă superficialitate a constituit, poate, unul dintre motivele disputei politice și emoționale cu privire la Othmar Spann, a cărui moștenire spirituală n-a fost rezolvată nici pînă astăzi.

Ideea fundamentală a lui Spann, conform căreia întregul este anterior părților și reprezintă mai mult decît suma acestora, nu este în nici un caz nouă, ca și concluzia rezultată de aici, potrivit căreia părțile își conservă într-un fel „condiția de părți" abia ca atare, adică în relația dintre ele. Începînd cu Aristotel, această idee a fost afirmată permanent în multe filozofii clasice și sistematice. Dar Spann a desăvîrșit-o

într-un demers științific și sistematic, încercînd să aplice perspectiva universalistă asupra tuturor domeniilor realității.

Născut în 1878 la Altmannsdorf, lîngă Viena, ca fiu al unui mic meseriaș, Spann a studiat mai întîi la Viena, iar apoi la Zürich, Berna și Tübingen, economia, teoria socială (cum s-a numit precursoarea sociologiei) și filozofia. După o activitate desfășurată în diverse instituții, unde s-a ocupat printre altele cu lucrări de statistică despre asistența socială și despre copiii nelegitimi, Spann a obținut titlul de docent la Brünn, unde a devenit profesor de economie în 1909. Încă din această perioadă a realizat principiile teoriei sale universaliste despre economia națională și s-a confruntat în Moravia cu conflictul interetnic dintre germani și cehi. Acesta i-a prilejuit mai multe scrieri despre conștiința națională și etnicism; aici Spann a interpretat etnicismul ca pe o subdiviziune, avînd în vedere universalitatea valorilor culturale centrale.

După ce fusese rănit încă de la începutul primului război mondial, el a lucrat mai întîi la Ministerul de Război, iar mai tîrziu, în 1919, a devenit profesor de sociologie și economie la Universitatea din Viena.

Principalul adversar al teoriei sale universaliste despre economie și stat, deja stabilite în coordonatele ei de bază în acești ani, a fost în perioada respectivă individualismul, care se manifestase mai ales în teoriile liberale. La fel a ieșit însă în evidență și refuzul cu care Spann a întîmpinat colectivismul și concepția socială de orientare pur empirică. Orientările empiriste — în tentativa lor de a concepe sociologia după modelul științelor naturii — se bazează după Spann pe o concepție mecanicistă, căreia el îi opune concepția universalistă. Din punct de vedere istoric, universalismul lui Spann se înscrie în marea tradiție a filozofării idealiste; aici în special romantismul a născut multe dintre ideile lui Spann. Scriitorul și filozoful romantic al statului

Adam Müller, care a murit de altfel la Viena în 1829, l-a impulsionat considerabil, cu interpretarea lui organicistă despre întregul social, clădită pe principiul polarității.

Potrivit lui Spann, eroarea individualismului constă în primul rînd în faptul că în el individul este considerat elementul primordial și originar în societate. El numește deseori opoziția dintre individualism și universalism principiul fundamental al teoriei sale sociale. De altfel, acest principiu fusese folosit deja de economistul Karl Přibram din Boemia; recurgînd tot la Adam Müller, acesta face distincția între o filozofie socială individualistă, pe care o vede prefigurată în nominalismul medieval, și una universalistă, întruchipată, de pildă, de realismul lui Toma d'Aquino. Aici, adevărurilor eterne, atemporale și spirituale din filozofia universalistă li se opune metoda empirică a filozofiei individualiste, care vizează individualul. Conform lui Přibram, teoria economiei capitaliste a unui Adam Smith revine la principii individualiste, în timp ce romantismul mizează tot pe universalism.

De sorginte romantică este și distincția dintre comunitate și societate, pe care o dezvoltase de pildă sociologul german Ferdinand Tönnies — chiar dacă Spann a luat atitudine împotriva interpretării acestuia. În fond, ea poate fi întîlnită în toate teoriile de orientare romantică: aici, comunitatea este considerată o formă izbutită de conviețuire umană, în timp ce societatea este înfățișată întotdeauna ca o constituire alienată a vieții sociale umane, o constituire după criterii funcționale, de performanță și de o generalitate abstractă.

Or, pentru a depăși individualismul, este nevoie să recurgem la experiență, la trăirea polarității în cadrul căreia se realizează, după Spann, întreaga viață socială. Spann exprimă acest interes al spiritului uman pentru spiritul celuilalt — interes care premerge oricărei individualizări — prin termenul cam arhaic de „îngemănare". „Îngemănări"

se găsesc pretutindeni în viața socială: de la dualitatea bărbat–femeie pînă la perechile mamă–copil, profesor–elev, meșter–calfă, artist–critic, fiecare individualitate nu este decît o parte, dacă avem în vedere un întreg supraordonat. Este semnificativ faptul că Spann își alege din zona existenței preindustriale exemplele pentru această polarizare la nivelul întregului.

Universalismul sau o perspectivă universalistă trebuie să se deprindă să observe în mod just acest raport dintre părți și dintre acestea și întreg: „Universalismul concepe noțiunea de individ astfel încît individul nu deduce de la sine ceea ce este el în sine însuși, existența și esența lui spirituală, ci se edifică și se formează abia în coexistența cu alții; ca să spunem așa, el se creează și se menține abia prin cea mai strînsă și mai felurită împletire cu alte spirite. Această forță creatoare a comunității ar fi comparabilă cu forța vitală unitară a organismului, forță prin care și în care se edifică, se formează și se conservă abia fiecare celulă în parte. Indivizii nu mai sînt niște existențe autonome, care se întemeiază pe ele însele și se bazează pe ele însele, ci centrul de greutate rezidă în conexiunea lor spirituală, în întreg." Cu această concepție despre raportul dintre parte și întreg — întreg care există și are durabilitate numai prin componentele sau părțile sale, fiind însă „anterior" părților și reprezentînd într-un fel temeiul existenței acestora, drept pentru care el este și totul în tot — Spann reconstruiește societatea, oferind în același timp o viziune asupra alcătuirii ei ideale.

Cu ajutorul principiilor descompunerii și reunirii, așa cum sînt expuse acestea mai cu seamă în *Kategorienlehre* (*Teoria categoriilor*) din 1924, Spann încearcă să formuleze și mai pregnant acest lucru: în ele Spann vede reprezentată condiția de a fi parte în raport cu întregul, ținînd seama de manifestarea întregului în componentele sale. Prin reunire se arată modul în care întregul rămîne înrădăcinat și se conservă

în relația cu părțile lui, iar prin descompunere modul în care el se desface ca întreg.

Spann a reunit principiile respective într-un sistem ingenios, în care această structură de bază, întru cîtva formală, se realizează și în ceea ce privește conținutul: așa este înțeleasă, de pildă, asemănarea ca modalitate fundamentală de descompunere, care conține și o gradație, o ierarhie, rezultată din deosebirile de apropiere a totalității față de părți. În „centrul descompunerii" este plasat tot raportul dintre factorul conducător și elementele care îi succedă, la fel cum în reunire se are în vedere formarea personalității, care include o autosuprimare la nivelul centrului superior al întregului. Pentru Spann centrul originar, pornind de la care se descompune orice existență, dar care rămîne nedescompus el însuși, este Dumnezeu, de care Spann încearcă să se apropie imitînd marea mistică germană, și mai ales pe Meister Eckart. Dumnezeu este pentru Spann — și de aceea teoria totalității este înțeleasă ca o concepție absolut creștină — nu numai adevăratul punct de plecare al oricărei filozofii, ci și garantul unui univers rînduit ierarhic, unde Dumnezeu apare ca un fel de „supra-tu metafizic". Religia nu e pentru Spann altceva decît conștiința reunirii omului cu Dumnezeu, iar mistica „o actualizare a reunirii (...), experiența lăuntrică nemijlocită a principiului divin".

„Doar mistica trece dincolo de viață și-și poate împlini astfel rostul." Acest principiu din filozofia religiei reprezintă pentru Spann un fel de punct culminant și de supra-înălțare a sistemului universalist. Ca și la Hegel, înțeles în unele privințe ca un model, aceasta se împlinește într-o teorie despre spirit, teorie ce se încheie cu un apel la „esențializarea ființei umane". Conceptul de creație devine astfel pentru Spann chiar conceptul central al vieții sociale. Doctrina catolică tradițională despre crearea omului și a lumii de către Dumnezeu ca o „creatio continua" — omului revenindu-i apoi sarcina de a lua parte în continuare la acest

proces de creație — este confirmată în totalitate, considerîndu-se că ea se realizează în toată puritatea ei din perspectiva integralității.

Pentru Spann aceasta nu este doar o problemă de credință: prin metoda integralității sîntem oarecum constrînși să recunoaștem ceea ce se situează deasupra finitudinii, să ajungem la Dumnezeu ca temei primordial al oricărei existențe, ca temei care susține și administrează totalitatea. Orice creație poartă în sine acest raport de reflexivitate cu temeiul întregului, cu Dumnezeu însuși.

În ciuda deosebirilor ce nu pot fi trecute cu vederea în ceea ce privește intenția și perspectiva, această concepție ne amintește fără să vrem de Nicolaus Cusanus și de teoria lui despre „contracția universului", despre prezența totului în tot, în totalitatea care se reflectă la nivelul părților. La fel însă, armonia integrală, cu descompunerea ei în părți, are ceva ce se apropie de viziunea lui Leibniz asupra întregului. De aceea, Spann a fost plasat pe bună dreptate în aceeași tradiție cu concepția holistă a catolicismului reformator din Boemia, fiind socotit un urmaș al lui Bolzano și al herbartienilor care au dus mai departe credința fundamentală în armonia cosmică. Tot astfel, el poate fi înțeles ca unul dintre ultimii metafizicieni de orientare universalistă din Austria secolului XX, un gînditor care avea să se confrunte tocmai de aceea cu o tradiție orientată spre logica empirică și analiza limbajului.

În atmosfera peste măsură de înfierbîntată din punct de vedere emoțional din perioada interbelică, chiar confruntările spirituale au ajuns repede în vîltoarea celor politice. Trimiterile repetate ale lui Spann la efectul ideilor sale, care nu s-au dorit inițial a fi de natură politică, aveau să rămînă, desigur, simple declarații formale, în măsura în care, pe de altă parte, el a năzuit mult ca teoria sa universalistă despre stat și societate să fie transpusă în plan politic. Aceasta nu reiese doar din revendicarea de către el a unei orînduiri

statale corporatiste, a cărei realizare în Austria el a respins-o, firește, ci și din confruntarea lui cu socialismul și marxismul, al cărui principiu fundamental, lupta de clasă, avea să apară ca o falsă interpretare a realităților sociale, din punctul de vedere al unei orînduiri corporatiste.

Spann înțelege „statul adevărat" ca nonindividualist, nondemocratic, needificat pe partide politice și, din punct de vedere economic, ca noncapitalist. El înțelege lupta împotriva individualismului și a marxismului ca pe o luptă de idei împotriva ideilor. Pentru Spann, din concepția corporatistă rezultă în locul centralismului o politică regională; în locul suveranității reale apare suveranitatea națională, în locul „contradicțiilor obiective de interese" dintre clasele sociale, înțelese în sens marxist, „spiritul care se descompune" în totalitate.

Marxismul reprezintă pentru Spann „un talmeș-balmeș complet ilogic și absolut contradictoriu de elemente individualiste și universaliste". Spann consideră că economia este interpretată mecanic de către marxiști, iar istoria este înțeleasă la rîndul ei într-o manieră universalistă, ca o evoluție organică. La fel stau lucrurile și în ceea ce privește reprezentarea scopului unei societăți lipsite de clase, care îmbină o revendicare anarhistă a libertății cu constrîngerea unei orînduiri colective. Aducînd drept argument împotriva oricărui tip de centralism principiul corporatist descentralizator, Spann a încercat să se opună și unei concepții totalitariste despre stat. Prin principiile descentralizării, delegării și subsidiarității, Spann a crezut că a scăpat de orice concepție totalitară despre stat. O tendință latentă spre totalitarism nu i se va putea tăgădui totuși concepției sale. Deși viziunea despre o divizare corporatistă a vieții sociale își are rădăcinile în romantism și chiar în Evul Mediu, ea este înțeleasă totuși și ca un fel de ideal atemporal: de aceea „statul adevărat" nu reprezintă pentru Spann o utopie, ci se bazează pe o structură internă întru cîtva etern valabilă,

pe o idee ce stă la baza statului ca stat. Pornind de la aceasta poate fi înțeleasă și critica lui Spann la adresa democrației: o formă democratică de stat are caracterul unei utopii irealizabile. Pentru Spann, democrația nu este chiar ceea ce pare a fi: anume un instrument pentru formarea voinței politice. Ce-i drept, ea este însă ceva care poate valida sau respinge o voință politică schițată în indiferent ce foruri conducătoare. Cu aceasta ea nu poate corespunde principiului descompunerii, expus de metoda totalității, dar se apropie de principiul redivizării, în cadrul căruia corporațiile joacă, în ceea ce le privește, un rol important. Ceea ce critică Spann cu privire la carențele lăuntrice ale democrației ar fi atunci, într-un fel, tot în favoarea democrației, datorită divizării corporatiste, chiar dacă Spann insistă asupra faptului că, în principiu, concepția extrasă din individualism despre formarea voinței este oarecum imposibilă, dacă pornim de „jos".

Respingerea democrației de către Spann avea să constituie o sfidare în atmosfera politică și spirituală austriacă din perioada interbelică; același rol provocator l-a avut respingerea categorică de către el a metodei empirice, căreia i se dedicaseră științele sociale și economice în înțelegere cu filozofia de orientare pozitivistă. Metodelor lor cuantificatoare și inductive Spann le opune teoria sa despre totalitate, fundamentată metafizic, respingînd materialismul, empirismul și nominalismul, precum și concepția după modele atomiste.

Chiar dacă s-a produs sub cu totul alte auspicii și în condiții complet diferite, așa-numita controversă pozitivistă din sociologia germană din ultimii ani este pe deplin comparabilă cu confruntarea dintre metodele universaliste și științele sociale de orientare empirică. Desigur, în timp ce în cazul celor din urmă era vorba despre problemele judecăților de valoare din sociologie sub raportul unei transformări progresive a societății, perspectiva universalistă,

integralistă a lui Spann avea o orientare conservatoare, năzuind spre o restaurare, aparent romantică, a unor forme sociale revolute.

Indiferent cum am interpreta economia universalistă a lui Spann, despre care s-a spus că a anticipat multe dintre concepțiile școlii lui Keynes, Spann a clarificat cel puțin faptul că atît sistemul economic, cît și societatea în ansamblu nu pot fi privite separat de realitatea în care sînt incluse și care se întinde dincolo de ele. Integrarea de către el a economiei într-o corelație generală supraordonată, care din punctul lui de vedere nu putea fi accesibilă decît dintr-o perspectivă metafizică, acordă economiei și efectelor ei un loc fără îndoială important în cadrul realității existenței noastre. Ea respinge însă — într-un alt mod decît o fac marxismul și neomarxismul — o absolutizare a economiei ca factor autentic și exclusiv al corelațiilor istorice și sociale. Apropierea concepției despre societate a lui Spann de teoria socială catolică, importanța pe care credința și religia au avut-o în general pentru concepția lui încă nu-l transformă, firește, într-un veritabil reprezentant al unei astfel de teorii sau chiar într-un profet al unei noi evanghelii sociale.

Totuși concepția lui, care este contemporană cu filozofarea empirico-pozitivistă și cu austromarxismul, arată că în filozofia austriacă s-a păstrat o linie tradițională, care a dus mai departe viziunea lui Leibniz, ideea fundamentală despre unitate în diversitate, despre raporturile de armonie dintre părți și întreg. Faptul că Spann s-a aflat de partea celor care au realizat cu forța un regim autoritar chiar într-o perioadă în care contradicțiile sociale și politice amenințau să destrame micul stat austriac l-a pus, ce-i drept, într-un con de umbră din punct de vedere politic, dar aceasta n-ar trebui în nici un caz să scadă din valoarea ideii lui de bază. Ca și Leibniz, a cărui monadologie Spann a slăvit-o ca pe o măreață acțiune spirituală, el a socotit nedesăvîrșirea o

condiție necesară a desăvîrșirii, trecînd astfel cu prea mare ușurință peste suferință, mizerie și nefericire.

I s-a spus un om aflat la cumpăna dintre epoci. Expresia pare să fie foarte nimerită. Dar privită mai îndeaproape, orice filozofare se situează între epoci tocmai pentru că trebuie să se confrunte cu timpul său. Pentru noi, cei de astăzi, controversa în jurul lui Othmar Spann pare să fi devenit deja istorie. Acesta este însă un motiv în plus să privim mai detașați măreția lui Spann, dar și erorile lui, fără a-l considera un nou și strălucit profet ori un sumbru aducător de nenorociri în plan social.

Moritz Schlick și „Cercul Vienez"
sau
Sfîrșitul metafizicii

Filozofii care mor de o moarte violentă sînt rari. De cele mai multe ori importanța unei idei nu e suficientă pentru potentații acestei lumi spre a sluji drept motiv pentru înlăturarea autorului ei. În schimb, uneori ea este suficientă pentru cei neputincioși.

De unul dintre aceștia a fost împușcat profesorul de filozofie Moritz Schlick pe 22 iunie 1936, tocmai cînd urca pe așa-numita „Scară a filozofilor" din Universitatea vieneză pentru a ține ultima lui prelegere de filozofie a fizicii din

semestrul respectiv. Mobilurile ucigașului său, fostul student Johann Nelböck, un om cu predispoziții psihopatologice, n-au fost niciodată complet elucidate. Invidia personală, dar și concepțiile diametral opuse despre filozofie par să fi cîntărit aici mai greu decît deosebirile politice care au fost aduse drept argumente, după crimă, în atmosfera pe atunci foarte radicală a statului corporativ și care l-au defăimat pe Schlick într-un mod josnic.

Moartea lui Schlick și evoluția ulterioară a situației politice au pus capăt activității „Cercului vienez", a cărui concepție despre lume, radical scientistă, ce se bizuia mult pe fizică și matematică, nu numai că i-a sporit prețuirea și influența mai ales în spațiul anglo-american, ci a făcut ca filozofarea austriacă să pară pe moment, aproape în totalitate, ca fiind extrem de antispeculativă și antimetafizică. Căci iradiațiile „Cercului vienez" au ajuns încă de timpuriu mult dincolo de celula lui universitară originară și chiar dincolo de granițele Austriei.

Activitatea și teoriile „Cercului vienez" au fost considerate o culme a orientării realiste, empirice, dar și a criticii limbajului, orientare ce reprezintă un contrapunct în cadrul evoluției spiritului german, marcat de filozofia transcendentală și de idealism. În cazul în care nu exagerăm și nu avem pretenții de tip monist de la această concepție, constatăm că ea conține, cu siguranță, și importante elemente valabile. Căci filozofia „Cercului vienez" nu s-a cuibărit la Viena și în Austria ca un corp străin, căzut din cer, ci se alătură pe de-a-ntregul condițiilor și lucrărilor pregătitoare din secolul al XIX-lea și de la începutul secolului XX. În orice caz însă, este izbitor faptul că, în afară de anumite legături transversale, ea reprezintă o particularitate în cadrul marelui curent al filozofării de limbă germană, o ciudățenie datorită căreia ar putea fi caracterizată chiar ca un fel de enclavă sau de izolaționism. Totuși este recomandabil să nu întîmpinăm tocmai această filozofie cu prejudecăți — nici în sens negativ, nici pozitiv. Cu cît mai puțin vom lua

drept pretext poziția ei fundamentală, neîndoielnic extrem de unilaterală, pentru a ne amuza pe seama evlaviei, temporar dogmatice, cu care ea privește știința, cu atît mai puțin vom socoti, pe de altă parte, că i se potrivește rolul de martir, care — în ciuda represiunii din epoca național-socialismului, care a generat diaspora unora dintre reprezentanții ei — rămîne totuși pur și simplu impropriu pentru ea, de vreme ce n-a fost deloc condamnată, încă din anii '20 și '30, la o existență marginală și nu a fost ținută în umbră.

Căci majoritatea reprezentanților ei au fost bine statorniciți în instituții universitare, dar și extrauniversitare. Moritz Schlick, inițiatorul și, într-un fel, figura dominantă, care a asigurat coeziunea întregului „Cerc vienez", a fost chemat la Viena în 1922, pentru a continua tradiția filozofilor-fizicieni. În 1924 a creat un cerc informal, la ale cărui întîlniri de joi seara participau în principal filozofi și fizicieni, iar mai tîrziu economiști și juriști; el și-a cîștigat curînd renumele de „Cercul vienez". În 1928 mai mulți participanți au pus bazele „Societății Ernst Mach", care s-a implicat, printre altele, și în popularizarea ideilor „Cercului vienez" în cadrul programului de educație națională, aflat atunci într-un moment de maximă înflorire, iar în 1929 a apărut programul *Concepția științifică despre lume — Cercul vienez*, redactat de matematicianul Hans Hahn, filozoful Rudolf Carnap și geniul universal Otto Neurath, cei mai activi membri ai acestui cerc, implicați și politic de partea social-democrației. Atitudinea fundamental combativă a acestei scrieri programatice cu caracter polemic trebuie înțeleasă, pe de o parte, pornind de la climatul ideologic impus în epocă, iar pe de altă parte, de la repercusiunile ei asupra acestuia. Firește, Schlick însuși a păstrat mai degrabă o oarecare distanță față de aceste activități. Încadrabil din punct de vedere politic marii burghezii liberale, Schlick, care ura național-socialismul, se străduise zadarnic

să contracareze dizolvarea „Societății Ernst Mach" de către autorități în anul 1934. În orice caz, în 1933 îi scrisese cancelarului federal Dollfuß o scrisoare în care adera cu entuziasm la principiile politicii acestuia și-și exprima admirația față de el pentru promovarea și protejarea valorilor spirituale.

În scrierea programatică amintită, care a fost prilejuită de refuzul lui Schlick de a da curs unei invitații la Bonn, sînt formulate principiile caracteristice ale „Cercului vienez". Considerîndu-se a reprezenta în mod expres „un moment de cotitură" în filozofie, „Cercul vienez" pledează cauza unei filozofii științifice și declară război metafizicii. Filozofia nu trebuie să stabilească niște „propoziții filozofice", ci mai întîi să le lămurească. Ea trebuie să se limiteze la analize care vizează teoria cunoașterii, logica și critica limbajului. Sursa ei de cunoaștere este experiența, metoda ei cea a analizei logice, țelul ei o știință unitară, orientată după modelul științelor naturii, de unde este transpusă apoi și în domeniul științelor sociale și al științelor spiritului. Toate problemele care nu satisfac criteriile riguroase de sens și de verificare ale unei asemenea concepții sînt eliminate din filozofie, chiar dacă mulți membri ai „Cercului vienez" s-au dovedit foarte receptivi la problemele eticii sau ale religiei.

Printre ei se număra în primul rînd Moritz Schlick, născut la Berlin în 1882; el era fiul unui industriaș și urmașul poetului și publicistului protestant Ernst Moritz Arndt. Din nou ne aflăm în fața unui neaustriac care a sintetizat diverse tendințe și idei deja existente și le-a dat un contur precis, influențînd astfel necontenit filozofia austriacă.

Schlick studiase mai întîi fizica la Berlin cu Max Planck, dar s-a simțit atras încă de timpuriu și de probleme etice și estetice. La scurt timp după ce și-a susținut dizertația, a scris o cărticică, *Lebensweisheit* (*Înțelepciunea vieții*), care

ridică în cele din urmă maxima lui Augustin „Amo et fac quod vis" la rangul de regulă supremă de viață. Înalta apreciere pe care Schlick o arată față de ceea ce e lipsit de scop este exprimată în referirile sale la joc, pe care el îl consideră suprema activitate umană, fiindcă e cea mai liberă dintre toate. La fel de mult prețuiește Schlick bucuria, care nu poate izvorî decît dintr-o astfel de activitate lipsită de scop, ce se desfășoară de dragul ei înseși, bucuria care, atunci cînd se produce, dezvăluie sensul existenței noastre. Schlick n-a pierdut niciodată complet din vedere această problemă a sensului, nici chiar atunci cînd astfel de problematizări erau eliminate din domeniul filozofiei prin postulatul caracterului științific al acesteia. De asemenea el nu a renunțat toată viața la un fel de apoteoză a tinereții sau a spiritului juvenil care îi dezvăluie în modul cel mai limpede acest sens al vieții, tocmai fiindcă e capabil de entuziasmul cel mai curat și mai profund. Schlick s-a arătat extrem de receptiv la tot ce e frumos, la arte, la muzică și joc, slăvindu-le uneori în expresii aproape poetice: „Cu toții sîntem niște poeți handicapați", sună una dintre afirmațiile sale în legătură cu aceste căi de acces, oarecum intuitive, la realitatea existenței noastre.

Căci acest apel la bucurie, plăcere și entuziasm — apel reluat și în etica sa — este înregistrat în contul trăirii, de care cunoașterea și, o dată cu ea, filozofia trebuie delimitate cu grijă în plan metodic.

În *Allgemeine Erkenntnislehre* (*Teoria generală a cunoașterii*), Schlick pledează fără echivoc pentru un punct de vedere empiric. El reia astfel tradiția filozofiei engleze, în special a lui Hume, și respinge, confruntîndu-se cu Kant, posibilitatea judecăților sintetice *a priori*. Cunoașterea este pentru Schlick o desemnare a stărilor de fapt (empirice) prin judecăți (logice), iar realul este caracterizat îndeosebi prin faptul că există în timp.

Cu aceasta Schlick nu respinge doar orice idealism, ci și senzualismul unui Mach sau Avenarius. Realitatea nu poate fi limitată la ceea ce e perceput în zona simțurilor și a conștiinței noastre. Căci realitatea este în fond ceva în legătură cu care știința ne poate da informații: cîmpuri, electroni, unde, așadar ceva lipsit de concretețe, dar care poate fi cunoscut totuși. Pornind de aici, Schlick reușește să soluționeze într-un fel și problema raportului dintre trup și suflet, dintre fizic și psihic, problemă ce preocupă de multă vreme filozofia: aici nu avem de-a face cu două domenii ale realității, ci cu două moduri de conceptualizare. Ceea ce se poate desemna atît prin metodele de cuantificare ale științei, cît și prin conceptele și reprezentările intuitive ale conștiinței noastre este una și aceeași realitate, existentă independent de noi.

Teoria cunoașterii a lui Schlick este, desigur, orice altceva decît dogmatică: deși în cunoaștere se tinde spre o unitate a realității (ceea ce e real poate fi desemnat și prin concepte cantitative), există totuși o infinitate de varietăți calitative și de forme de manifestare ale realului. Chiar dacă Schlick a pledat mereu pentru o poziție realistă, evoluția ulterioară l-a condus totuși în proximitatea unei poziții fenomenaliste, unde problematizările în domeniul logicii și al criticii limbajului dobîndesc o tot mai mare importanță.

În 1922, după ce predase la Rostock, Schlick a dat curs chemării la Viena, unde forța motrice fusese în primul rînd matematicianul Hans Hahn. Fără a abandona în principiu poziția dezvoltată în *Teoria cunoașterii*, interesul lui s-a concentrat tot mai mult asupra problemelor de logică și de limbaj. Neclaritatea și ambiguitatea conceptelor noastre sînt agravate de neclaritatea semnelor lingvistice care le reprezintă, ceea ce îl face pe Schlick să supună o dată în plus metafizica unei critici severe și să recunoască tot mai mult doar aportul științelor particulare la cunoaștere. Sub influența lui Russell și Frege, iar ulterior mai ales a lui

Wittgenstein, Schlick delimitează și mai net trăirea de cunoaștere și contestă orice posibilitate a metafizicii de a ajunge la o cunoaștere valabilă: „Metafizica e prin urmare imposibilă pentru că pretinde lucruri contradictorii. Dacă metafizicianul ar aspira doar spre trăire, pretenția lui s-ar putea împlini, și anume prin creație literară și artă, prin viața însăși... Constatăm (...) că filozofemele metafizice sînt niște născociri conceptuale. Ele trebuie prețuite ca opere de artă, nu ca adevăruri. Sistemele metafizicienilor conțin cînd știință, cînd poezie, dar niciodată metafizică."

Rudolf Carnap, a cărui concepție politică era mult mai radicală decît a lui Schlick, a caracterizat problemele metafizicii drept pseudoprobleme și a negat sensul propozițiilor acesteia, întrucît ele nu pot fi verificate. Ca atare, dacă nu vrea să se epuizeze în pseudopropoziții, filozofiei nu-i rămîne decît să se ocupe cu analiza logică, cu eliminarea termenilor lipsiți de semnificație și a enunțurilor fără sens. Propozițiile metafizicii nu slujesc la expunerea stărilor de fapt, ci la exprimarea unui sentiment al vieții, așa cum constată textual Carnap. În pofida deosebirilor survenite ulterior — de pildă, a controversei dacă adevărul poate fi dedus doar din contextul logic al enunțurilor sau dacă acestui concept formal de adevăr trebuie să i se alăture și conceptul de examinare, așadar un fel de verificare empirică —, toți membrii acestui cerc au fost unanimi în a susține că filozofia nu mai are nici un cuvînt de spus ca metafizică și că trebuie înlocuită cu o filozofare riguros științifică.

Întîlnirile de joi seara au atras curînd și numeroși străini, pe lîngă o mulțime de filozofi și matematicieni, de fizicieni și juriști din Viena. Alături de matematicianul Hans Hahn, de Rudolf Carnap și Otto Neurath, membrii generației mai tinere, precum Friedrich Waismann, Herbert Feigl și Edgar Zilsel, au fost în primul rînd cei care au dus mai departe, și pe tărîm universitar, principiile „Cercului vienez". În fine, matematicieni precum Karl Menger și juriști ca Felix

Kaufmann s-au preocupat de extinderea unei atitudini fundamental pozitiviste. Școala pozitivistă de drept, reprezentată de Hans Kelsen, sau econometria lui Oskar Morgenstern s-au edificat în parte pe concepții asemănătoare, ca și „pozitivismul logic" sau „empirismul consecvent", așa cum a mai fost numită filozofia „Cercului vienez" — deși n-au prea existat indicii ale unei colaborări concrete.

Otto Neurath, „activistul politic" al grupului, a activat în multe domenii. Talent multilateral, el fusese deprins să se angajeze politic încă de timpuriu de către tatăl său, Wilhelm Neurath, care a ajuns profesor la Institutul agronomic din Viena. Acesta se ocupase și el, toată viața, de problemele sociale, susținînd în fond niște idei iluministe cu scopul de a-l scăpa pe proletarul modern de incultură. Otto Neurath a studiat la început economia, filozofia și istoria și a predat după terminarea studiilor mai întîi la Academia comercială din Viena. Încă din timpul studiilor a editat o serie de poeți și a scris lucrări de logică matematică. A întreprins călătorii de studii în Galiția și în Balcani, înaintea primului război mondial, care i-au deschis o profundă perspectivă asupra situației sociale din statul multinațional austro-ungar. Numit în 1918 director al Muzeului militar din Leipzig, el a devenit după război membru al guvernului bavarez, apoi al guvernului sovietelor din München și, în ciuda diverselor divergențe cu comunismul — „Comuniștii mi se par prea idioți. I-am cunoscut la München, la Moscova... Niște oameni atît de proști nu pot face socialism", era una dintre expresiile lui consacrate —, a fost întemnițat după prăbușirea acestui guvern. Max Weber, dar și Otto Bauer, conducătorul socialiștilor austrieci, au intervenit pentru el și pînă la urmă a fost expulzat din Bavaria și i s-a suspendat docența. După o scriere polemică împotriva *Declinului Occidentului* de Oswald Spengler, Neurath s-a angajat în mișcarea coloniștilor din Viena, iar în 1925 a înființat în fine, cu sprijinul municipalității vieneze, Muzeul

social și economic al orașului Viena. Pe cînd se ocupa cu aceasta a dezvoltat pictografia sau „statistica imagistică"; ea a înlocuit semnul lingvistic cu cel vizual și a devenit celebră sub o formă simplă, cu care s-a familiarizat de mult orice călător din gări și aeroporturi. Cu aceste simboluri plastice, pe care el le-a sistematizat și care exprimau vechea idee despre un limbaj universal, susținută deja de Leibniz și Descartes, Neurath a urmărit și un scop social: copiii și muncitorii puteau dispune de aceeași informație ca și cei din păturile cultivate.

Descoperirea lui Neurath a găsit o largă răspîndire mai ales în domeniul statisticii. Faptul că, în plus, el a pregătit astfel terenul pentru acea știință unitară care îi era atît de dragă „Cercului vienez" a dus la o strînsă colaborare cu Rudolf Carnap, care putea fi considerat pentru moment cel mai puternic reprezentant al fizicalismului, adică al acelei concepții care căuta să obțină orice cunoaștere a realității cu metodele de cuantificare din fizică. Pe seama reducției limbajului la matematică, reducție legată de acest demers, s-a amuzat mai tîrziu Paul Feyerabend, care parodiază demersul respectiv, explicînd că în viitor copiii nu vor mai spune: „Mamă, sînt obosit", ci „Mă găsesc în starea cerebrală nr. 583732". Pe cît de îndîrjit au respins metafizica amîndoi — atît Neurath, care era mai curînd amabil și receptiv, cît și Carnap, care insista asupra rigorii, analizei și formalismului de tip logic și care, privit din afară, poate fi comparat înainte de toate cu un inginer logician —, pe atît a intervenit, în schimb, Neurath pentru a introduce în cadrul noii științe unitare și posibilitatea de a revizui permanent enunțurile și legile acesteia. Dar asta nu a făcut decît să radicalizeze orientarea spre principiul coerenței: caracterul adevărat sau fals al enunțurilor empirice, al enunțurilor elementare sau chiar al celor protocolare nu se epuizează în relația cu realitatea, ci are nevoie de concordanța sau neconcordanța cu întregul sistem al enunțurilor.

În 1934 Neurath a înființat la Haga așa-numitul Mundaneum, care cuprindea și un Institut pentru unitatea științelor. În 1940 Neurath a emigrat în Anglia și a editat la Oxford, împreună cu fizicianul praghez Philipp Frank, un apropiat al „Cercului vienez", și cu filozoful englez Charles Morris *Encyclopedia of Unified Science*. Bogăția sa inepuizabilă de idei, activitatea sa permanentă și neostoită și angajarea sa politică au fost călăuzite totuși de convingeri ferme în ceea ce privește știința. Împreună cu Carnap, el a văzut în metafizică nu numai un sistem de enunțuri lipsite de semnificație și absurde, ci și un obstacol în calea umanismului și a socialismului ce i se păreau a fi garantate chiar de o „concepție științifică despre lume".

De aici rezultă și neîncrederea în influența lui Wittgenstein; ea s-a manifestat la mulți membri ai „Cercului vienez" și a fost alimentată mai ales de Neurath și Carnap. În studiul său *Die Wende der Philosophie* (*Răscrucea filozofiei*), Schlick îl numise pe Wittgenstein un precursor important al acestei evoluții (alături de Frege și Russell); el a făcut mari eforturi să aibă chiar contacte personale cu Wittgenstein. Deși s-a ajuns la cîteva întîlniri ale lui Wittgenstein cu Schlick, cu Carnap și Waismann, care a și consemnat aceste convorbiri, totuși poziția detașată a lui Wittgenstein față de „pozitivismul logic" nu s-a schimbat, în linii mari, niciodată. Atitudinea fundamental empiristă și scientistă a cercului nu a fost împărtășită de Wittgenstein, în timp ce în special Carnap și Neurath au respins tot mai hotărît metafizica ascunsă a *Tractatus*-ului. Căci la oricîte puncte comune trimitea „atomismul logic" al teoriei despre propoziții a lui Wittgenstein, iar tabelul adevărurilor și unele părți logico-matematice din opera lui Wittgenstein puteau părea conforme cu eforturile „Cercului vienez", pasajele mistice ale *Tractatus*-ului erau cu atît mai de neînțeles pentru majoritatea membrilor cercului. Aici nu trebuie să mergem nicidecum atît de departe ca prietenul din tinerețe

al lui Wittgenstein, arhitectul Paul Engelmann, încît să explicăm această neînțelegere prin faptul că pozitiviștii de tip logic nu aveau chiar nimic de trecut sub tăcere, pe cînd tăcerea lui Wittgenstein vizase tocmai ceea ce este cu adevărat semnificativ și important. În ciuda diverselor puncte comune în conceperea menirii filozofiei ca o clarificare a enunțurilor sau a postulatului referitor la trasarea limitelor în cadrul limbajului, pentru a diferenția enunțurile absurde de propozițiile cu sens, deosebirile față de concepția lui Wittgenstein rămîn considerabile. Criteriul verificării, pretins cu toată fermitatea de „Cercul vienez" în ceea ce privește enunțurile cu sens, a fost văzut într-un mod mai nuanțat de către Wittgenstein, iar în privința confirmării empirice a propozițiilor filozofice Wittgenstein a rămas în general sceptic.

Karl Popper, ale cărui legături cu „Cercul vienez" s-au manifestat de asemenea printr-o poziție izolată — el a fost numit „opoziția oficială" —, descrie lapidar limitele acestui criteriu al semnificației și defăimarea, rezultată de aici, a metafizicii, cînd spune: „Nimic nu este mai ușor decît să demaști o problemă ca fiind « falsă și lipsită de sens »: nu trebuie decît să înțelegi într-un mod destul de restrictiv conceptul de sens pentru a putea declara despre toate problemele incomode că în ele nu se poate găsi vreun sens și că, de vreme ce sînt recunoscute ca avînd sens doar problemele științelor empirice, orice dezbatere despre conceptul de sens devine absurdă; o dată întronată, această dogmă a sensului se sustrage pentru totdeauna oricărui atac, devenind inviolabilă și definitivă."

Premisele ontologice și metafizice de la care pleacă Wittgenstein îi refuză acestuia și soluția pe care o alesese, de pildă, Carnap, atunci cînd făcuse distincția între limbajul-obiect și metalimbaj: potrivit lui Wittgenstein, nu mai putem reprezenta în plan lingvistic ceea ce vor fi avînd

în comun realitatea și limbajul, astfel încît propoziția să poată oferi chiar o imagine a realității.

Wittgenstein dorea orice altceva decît să dea un fundament științific filozofiei sau științelor experimentale ori să se amestece în problemele gnoseologiei. Faptul că *Tractatus*-ul său era în concordanță, în bună măsură, cu reprezentările „pozitivismului logic", iar ca atare putea fi și receptat de acesta, se datorează, pe de o parte, unei neînțelegeri, iar pe de alta, modului lapidar și greu descifrabil de exprimare al lui Wittgenstein.

În timp ce pentru reprezentanții „Cercului vienez" atingerea problemelor metafizice părea să fie mai degrabă un viciu care trebuia deviat, în tot locul, pe tărîmul poeziei sau al artei, pentru Wittgenstein aceasta era un chin de care nu putem scăpa.

Faptul că între membrii „Cercului vienez" s-au ivit mereu deosebiri de păreri, în ciuda orientării lor de bază, care era unitară, fiind determinată în principal de „dușmanul" comun numit metafizică, n-ar trebui însă judecat nicidecum în sens negativ. Dimpotrivă: chiar dacă nu le împărtășim „concepția științifică despre lume", trebuie totuși să le admirăm maniera deschisă și obiectivă în care discută, tendința autocritică de a admite un argument mai bun, disponibilitatea de a corecta sau a ameliora continuu tezele ori ipotezele stabilite. Această disponibilitate este rară în filozofie, unde, de cînd există aceasta, toate lucrurile sînt controversate; în cazul „Cercului vienez" această disponibilitate este legată, firește, și de convingerea că nu poate exista un fundament absolut, o bază de cunoaștere stabilită o dată pentru totdeauna. Neurath a exprimat acest lucru folosind următoarea imagine: căutînd o cunoaștere sigură și exact formulată, ne găsim în situația unor marinari aflați în larg, care sînt siliți să-și repare întotdeauna vasul pe ocean, fără a-l putea aduce vreodată într-un doc uscat.

Evoluția ulterioară a „Cercului vienez", care s-a risipit în toată lumea după asasinarea lui Schlick și prigoana exercitată de național-socialiști — mulți membri ai cercului aveau și origine iudaică —, vădește de altfel un grad sporit de toleranță și o modificare a tezelor formulate inițial într-un mod radical. În filozofia analitică ce a luat cunoștință încă de timpuriu de „Cercul vienez" — prestigiosul analist englez Alfred Ayer, de pildă, sau norvegianul Arne Naess au petrecut cîtva timp la Viena și au răspîndit foarte repede tezele „Cercului vienez" în Anglia și Scandinavia — au fost preluate și dezvoltate multe inițiative spirituale ale „Cercului vienez", precum cele din domeniul cercetării fundamentelor logice și matematice, al epistemologiei, al metodologiei și al criticii limbajului. În multe cazuri, aici s-a făcut de fapt o muncă de pionierat, iar comparația lui Carnap că filozoful lucrează ca un inginer s-a confirmat ulterior: așa cum construcția acestuia, de avioane de pildă, nu va constitui niciodată modelul cel mai bun și definitiv, tot astfel și construcția limbajului științific este mereu susceptibilă de îmbunătățiri.

Desigur, această lucrare parțială rezultă dintr-o înțelegere a filozofiei căreia nu i se poate contesta un punct de vedere reducționist, chiar și atunci cînd ostilitatea inițială față de metafizică se mai diminuează. Cînd filozofia este redusă la niște întrebări la care nu putem răspunde decît în mod științific — indiferent ce va să zică aceasta în particular —, atunci ea ori dispare ca filozofie, ori devine, în cel mai bun caz, o „ancilla scientiae". Dar ea își retează astfel propriile rădăcini, pentru a se atrofia, oarecum, chiar într-o știință. Aceasta nu înseamnă că forma istorică a filozofiei înțelese ca metafizică ar trebui salvată și menținută cu orice preț, ci că modalitatea științifică de a ajunge la lume sau la realitate nu este nici singura posibilă și nici hotărîtoare pentru toate celelalte modalități de cunoaștere a realității. Căci, chiar dacă s-ar rezolva toate enigmele și problemele posibile, s-ar

putea arăta — așa cum afirmase Wittgenstein — cît de puțin s-a realizat prin aceasta, pentru că problemele noastre vitale nici n-au fost atinse. Este posibil ca afirmația făcută de Neurath în finalul scrierii programatice *Concepția științifică despre lume — Cercul vienez* să fi devenit totuși adevărată, deși într-un cu totul alt mod decît a avut în vedere autorul ei: „Sîntem martorii modului în care spiritul concepției științifice despre lume pătrunde tot mai mult în formele vieții personale și publice, în învățămînt, în educație și arhitectură, ajutînd la organizarea vieții sociale și economice după principii raționale."

În zilele noastre acest optimism de tip iluminist a fost luat în răspăr de scepticismul și ostilitatea față de științe și față de consecințele acestora, astfel încît speranța lui Neurath pare aproape demodată: „Concepția științifică despre lume se află în slujba vieții, iar viața o preia."

Pentru Moritz Schlick în schimb, problemele vieții au constituit o sursă inepuizabilă de noi și noi reflecții. În *Fragen der Ethik* (*Probleme de etică*), publicate în 1930, sau într-o lucrare mai mică, *Vom Sinn des Lebens* (*Despre sensul vieții*), apărută în 1927, Schlick reia temele care îl captivaseră încă din tinerețe. Etica sa, despre care se poate spune că a adus în secolul XX așa-numitul emotivism pe care-l susținuse și Hume, se orientează atît după imperativul autodesăvîrșirii, cît și după principiul plăcerii — înțeles, firește, nu într-o manieră pur hedonistă.

Faptul că Schlick nu a văzut în etică un domeniu accesibil unei tratări științifice nu l-a împiedicat să dezbată o serie de probleme ca scopurile acțiunilor noastre, libertatea de voință și valoarea; în cele din urmă, el a luat în discuție sensul vieții, prilej cu care reiterează separarea dintre cunoaștere și trăire. În etica lui Schlick sentimentul este criteriul ultim și decisiv pentru orice comportament. Nici judecățile etice — de exemplu, descrierea unei fapte ca fiind bună sau rea — nu se pot asigura asupra unor norme obiec-

tive. Plăcerea și dezgustul constituie pentru Schlick adevăratele motivații ale acțiunilor noastre. Scopurile faptelor noastre se reduc la senzația de plăcere, iar nu la niște valori absolute și oarecum „etern" valabile.

Cu privire la problema libertății de voință, Schlick procedează ca și în cazul problemei relației dintre trup și suflet. Deși la baza acțiunii noastre stau legile naturii, nimic nu ne îndreptățește totuși să vorbim aici despre constrîngere. Legile naturii nu ne prescriu nicidecum acțiunile, ele nu se află în contradicție cu libertatea noastră, ci descriu pur și simplu efectele dorinței noastre. Întrucît antonimul cauzalității este întîmplarea, un comportament ireductibil la o cauză oarecare ar fi un comportament pur întîmplător și n-ar putea fi considerat, la rîndul lui, liber. Omul liber din punct de vedere moral este atunci pentru Schlick cel care acționează fără nici o constrîngere, în consonanță cu dorințele sale. Exemplar pentru o astfel de acțiune este jocul, o activitate care se desfășoară de dragul ei înseși, scutită de constrîngeri sau nevoi exterioare. În joc se vădește și renunțarea la datorie și gravitate: „În morala curentă, ceea ce este moral este deformat, atins de bătrînețe, garnisit cu scrupule, îngrădit din toate părțile de interdicții minuțioase, lipsit de naturalețe... Dar adevărata virtute este senină; ea nu se naște sub presiunea imperativelor și a scopurilor, ci se dezvoltă liber din voință."

În schimb, jocul, care presupune eliberarea de stabilirea unor scopuri, este un domeniu al spiritului juvenil, ba chiar copilăresc. Inocența naivă constituie pentru Schlick starea de supremă desăvîrșire; ea întruchipează și bucuria pură și entuziasmul autentic: „Cu cît ne întinerim existența, cu atît aceasta este mai valoroasă, iar pentru cel ce moare cu spiritul tînăr, oricît de mult ar fi trăit, viața a avut sens." Poate părea o tragică ironie a sorții că Schlick, care ura tot ce este zgomotos și de o insistență supărătoare și care îi privea mai degrabă neîncrezător pe oamenii fără cravată — ceea ce

ducea adesea la dezacorduri cu Otto Neurath, căruia îi plăcea să poarte, la rîndu-i, o șapcă de proletar —, a fost omorît de un tînăr.

Este posibil ca etica să nu reprezinte într-adevăr latura cea mai solidă a concepției lui Schlick. Înrudirea ciudată cu o morală existențialistă, care nu-și poate asigura nici ea niște ultime temeiuri și care ne redă deplina libertate, rămînînd sceptică față de orice realități sociale — într-o izolare pe care Schlick a subliniat-o și el în permanență —, ar putea fi generată, nu în ultimul rînd, de separarea dintre cunoaștere și trăire: cînd cunoașterii i se pretinde prea mult sau chiar prea puțin, dispar toate obligațiile generale impuse acțiunii.

Acuitatea analizei conceptuale și consecvența de nezdruncinat pot părea la prima vedere niște elemente destul de neaustriece. Dar raportul „Cercului vienez" cu realitatea care nu se lasă redusă nici la o existență obiectivă în sine, nici la ceea ce este dat pur și simplu — cu realitatea pe care nu putem s-o prindem nici în cel mai studiat și mai precis limbaj — face din reprezentanții cercului, tocmai din cauza exagerării acestor tentative, niște filozofi austrieci. Am fi tentați să adăugăm: autentici.

Ludwig Wittgenstein
sau
Lumea ca limbaj

Ne vine greu să stabilim dacă viața lui a avut un destin mai neobișnuit, ba chiar mai bizar decît opera lui. Caracterizat de mulți drept cel mai mare revoluționar din filozofia secolului XX, s-a bucurat de puțină considerație în timpul vieții — cel puțin în Austria. A fost un filozof fără studii universitare și cu toate acestea a ajuns profesor de filozofie la Cambridge. Provenea dintr-o familie de mari industriași, și-a petrecut mai mulți ani ca învățător în mici sate din Austria inferioară, în *Bucklige Welt*, a muncit ca

grădinar, a proiectat și a construit pentru sora sa din Viena o casă care a putut fi salvată de la demolare abia în ultimul moment și se numără printre cei mai comentați filozofi din vremea noastră. Ziarele americane vorbesc astăzi deja despre o „Wittgenstein industry", pe cînd el însuși se temea că tot ce va semăna va fi doar un anumit jargon. Era convins că filozofia lasă totul așa cum este, și totuși azi se încearcă să fie interpretat chiar și din punct de vedere marxist. A fost un logician și un matematician pătrunzător, și totuși considera că problemele noastre vitale se află într-un cu totul alt plan. Chiar ca *fellow* la Cambridge, prefera să citească romane polițiste în locul revistelor de filozofie, iar după prelegeri se grăbea să ajungă, epuizat, într-un cinematograf oarecare. A renunțat la o moștenire de milioane în favoarea fraților și a surorilor lui, s-a retras mereu în pustietatea fiordurilor norvegiene, în satele de pescari din Irlanda sau pe moșiile familiei, lucrînd fără zăbavă, și s-a oferit să plece pe front, cînd a izbucnit primul război mondial. Întrebarea dacă a fost homosexual și a suferit din această pricină, copleșit de profunde sentimente de vinovăție, îi preocupă și astăzi pe specialiști, ca și aplecarea lui spre sinucidere, care l-a însoțit mereu, mai cu seamă în anii tinereții.

Concluzia finală, poate cea mai renumită și întotdeauna citată cu plăcere, a cărții sale *Tractatus logico-philosophicus*: „Despre ceea ce nu se poate vorbi, trebuie să se tacă"[1], a avut pentru el însuși consecințe existențiale. Născut în 1889, ca fiu al unui „Krupp austriac" — marele industriaș Karl Wittgenstein —, el petrece o tinerețe aparent lipsită de griji. Provenind dintr-o familie cu predispoziții artistice — tatăl său i-a finanțat, printre alții, pe reprezentanții așa-numitei „Wiener Sezession", Klimt fiind de altfel autorul celebrului portret al surorii lui Ludwig, Margarete Stonborough, iar

[1] În trad. lui Alexandru Surdu, Ed. Humanitas, București, 1991 (*n. t.*).

Brahms, Mahler, Walter și Casals s-au numărat printre oaspeții permanenți ai casei —, el a studiat după frecventarea liceului real din Linz științele tehnice și aeronautica. De la tehnică, Wittgenstein a ajuns la matematică și în cele din urmă la logică, după care, sfătuit de Frege, a plecat la Cambridge, ca să studieze cu Russell și Moore. În timpul primului război mondial s-a chinuit să pună pe hîrtie opera care avea să-i aducă mai tîrziu o faimă universală: *Tractatus logico-philosophicus*, dar citea în același timp, cu febrilitate, Tolstoi, Dostoievski și Evanghelia. După o lungă odisee, care a dus printre altele la o răcire a relațiilor sale cu Russell, *Tractatus*-ul a apărut în sfîrșit în 1921, după ce Wittgenstein încercase zadarnic să depună cartea la editura Brenner a lui Ludwig von Ficker.

Conform sensului acestei cărți misterioase, însuși Wittgenstein vorbește despre caracterul etic al operei sale, care oscilează între o sagacitate logico-matematică și niște enunțuri oraculare, meditativ-mistice, o operă care abundă însă în formule de logică matematică: „Opera mea", spune într-o scrisoare adresată lui Ludwig von Ficker, „constă din două părți: din cea de față și din tot ceea ce n-am scris. Și tocmai această a doua parte este cea mai importantă. Pentru că prin cartea mea eticul este delimitat oarecum din interior și sînt convins că, riguros vorbind, el nu poate fi delimitat decît astfel. Pe scurt, cred că toate neroziile pe care mulți le spun în ziua de azi le-am prins în cartea mea, tocmai prin aceea că le-am trecut sub tăcere."

Totodată, la sfîrșitul acestei cărți care, potrivit lui Karl Popper, a avut asupra „Cercului vienez" efectul unei bombe, Wittgenstein îi cere cititorului să recunoască absurditatea propozițiilor sale și îl invită să le depășească, pentru a vedea corect lumea.

Dar care este adevărata importanță a acestei opere ce nu are mai mult de 115 pagini și despre care se spune că a

introdus în filozofie acel celebru „linguistic turn" care face din limbaj tema cardinală a filozofiei?

Cu siguranță, Wittgenstein o apucă pe un drum mai mult decît neobișnuit pentru filozofarea tradițională. În ciuda titlului, această carte nu e un tratat, nu schițează un sistem, nu dezvoltă o teorie, ci neagă de fapt filozofia ca filozofie. Credincios imperativului pe care și l-a impus singur, acela „de a nu spune nimic altceva decît ce se poate spune cu claritate" sau constatării exprimate încă din „Prefață" că problemele filozofice se bazează pe înțelegerea greșită a logicii limbajului nostru, el definește filozofia ca pe o activitate al cărei rezultat nu pot fi niște „propoziții filozofice", ci doar clarificarea propozițiilor.

Aceasta este chiar pe gustul „Cercului vienez" și al atitudinii lui fundamental antimetafizice. Dar Wittgenstein pune la baza reflecțiilor sale din *Tractatus* ceva care depășește cu mult acest program. Se poate spune că la Wittgenstein critica limbajului implică un fel de ontologie sau cel puțin intenția de a vorbi despre ceea ce există. Într-o însemnare din jurnal, datînd din perioada elaborării *Tractatus*-ului, Wittgenstein spune: „Toată sarcina mea constă în a explica esența propoziției. Adică a indica esența tuturor faptelor a căror imagine este propoziția, esența oricărei existențe."

Pentru aceasta Wittgenstein pleacă de la premisa că limbajul, gîndirea și lumea se găsesc într-o relație de reprezentare reciprocă, gîndul și propoziția oferind o imagine a realității. Desigur, nu în sensul unei fotografii, ci pe baza unei identități structurale existente între fapte, gînduri și propoziții. De aceea Wittgenstein numește textual propoziția „o imagine a realității". Desigur, o propoziție poate reprezenta și o imagine falsă a realității. De aceea Wittgenstein caută criterii care să ne permită să diferențiem atît propozițiile false de cele adevărate, cît și propozițiile cu sens de cele absurde. El găsește aceste criterii pe calea unei descompuneri analitice a limbajului nostru.

Propozițiile complexe ale limbajului, cărora le corespund *stări de lucruri complexe sau compuse, trebuie reduse la* cea mai simplă formă a lor, la ceea ce Wittgenstein mai numește propoziții elementare. Acestea reprezintă legăturile dintre nume și ajung pînă la realitate. Dacă putem constata adevărul sau falsitatea lor, atunci putem dezvălui adevărul sau falsitatea propozițiilor complexe cu ajutorul teoriei funcțiilor de adevăr, teorie care a intrat între timp în repertoriul clasic al logicii.

Propoziția elementară adevărată — în privința căreia însă chiar Wittgenstein se declară incapabil să dea exemple — ajunge pînă la realitate și intră în contact cu ea. Suma tuturor propozițiilor elementare adevărate, care afirmă existența unei stări de lucruri, descrie lumea în integralitatea ei, după părerea lui Wittgenstein. Desigur, posibilitatea propoziției de a fi adevărată sau falsă nu coincide neapărat cu sensul ei. Căci, după Wittgenstein, ceea ce spune propoziția trebuie bine diferențiat de ceea ce arată ea. Pe acest aspect Wittgenstein pune un mare accent, așa cum o dovedește, de pildă, și o scrisoare adresată lui Bertrand Russell: „Acum mă tem că n-ai înțeles cum trebuie teza mea, în comparație cu care toată chestiunea propozițiilor logice nu e decît un fenomen secundar. Cea mai importantă este teoria despre ceea ce nu poate fi exprimat cu ajutorul propozițiilor, adică al limbajului, ci doar arătat; aceasta socotesc că este problema cardinală a filozofiei."

Cu aceasta Wittgenstein se află într-un fel în miezul propriului său demers de a diferenția propozițiile cu sens de cele absurde, enunțurile obținute pe cale experimentală sau cu ajutorul științelor naturii de enunțurile filozofiei înțelese în sens tradițional — altfel spus, ca metafizică. Dacă *Tractatus*-ul poate fi citit, pe de o parte, ca o carte în care se dă în mod tranșant un fel de verdict în legătură cu absurditatea propozițiilor ce nu se referă la fapte sau la stări de lucruri, pe de altă parte, Wittgenstein este însă conștient

de premisele care fac posibil mai întîi un astfel de verdict: „Propoziția poate reprezenta întreaga realitate, dar nu poate reprezenta ceea ce ea trebuie să aibă în comun cu realitatea, pentru a putea să o reprezinte: forma logică."

Prin urmare, ceea ce spune propoziția, ceea ce constată ea despre realitate, despre fapte, nu coincide cu ceea ce arată ea, altfel spus cu sensul ei. În timp ce logicienii pozitiviști ai „Cercului vienez" — în primul rînd Carnap, a cărui poziție este radical antimetafizică —, făceau să coincidă criteriul adevărului cu cel al sensului, Wittgenstein concepe lucrurile mai diferențiat. Cu toate că și el încearcă să demaște propozițiile filozofiei ca fiind absurde, cu toate că și pentru el tentativa de a spune ceea ce de fapt nu se poate spune este condamnată să eșueze, el își dă totuși seama că nu putem delimita ceea ce se poate spune de ceea ce este indicibil decît dacă depășim într-un fel granița dintre acestea.

Căci există totuși ceva inexprimabil: „Acesta se arată și este misticul." Desigur, nu este exagerat să susținem că în privința lui Wittgenstein s-a făcut remarcată permanent încercarea de a năvăli spre granițele limbajului. În *Tractatus* el a căutat, pe de o parte, să traseze o limită clară între ceea ce poate fi spus — accentuarea caracterului de reprezentare al limbajului și teoria funcțiilor de adevăr atestă acest lucru — și ceea ce nu mai putem spune, fără a ne pierde în nonsensuri; pe de altă parte, Wittgenstein este pe deplin edificat asupra faptului că adevăratele noastre probleme nu au fost deloc rezolvate în acest mod. Deși afirmă că adevărul ideilor expuse în această carte trebuie privit ca fiind definitiv, Wittgenstein este totuși lămurit că prin aceasta n-au fost nicidecum avute în vedere problemele care preocupă și îmboldesc filozofia: „Consider deci că, în esență, am găsit soluția irevocabilă a problemelor. Și, dacă nu mă înșel în această privință, atunci valoarea acestei lucrări constă, în al

doilea rînd, în aceea că ne arată cît de puțin s-a realizat prin rezolvarea acestor probleme."[1]

În fond, filozofiei i se impune tăcerea în privința problemelor care o preocupaseră vreme de două milenii. Dar nu este vorba despre o tăcere goală, care nu spune nimic. Pe cît este de convins Wittgenstein că limitele limbajului coincid cu cele ale lumii, pe atît îl preocupă în același timp tocmai ceea ce depășește aceste limite. De altfel, Wittgenstein știe precis că, în cazul unei aplicări stricte a propriului criteriu de sens, propozițiile din *Tractatus* își vor dezvălui și ele absurditatea: „Propozițiile mele explică lucrurile în așa fel, încît cel care mă înțelege le recunoaște la sfîrșit ca absurde, dacă prin intermediul acestora [pe baza lor] a reușit să le depășească. (El trebuie, ca să spunem așa, să arunce scara pe care s-a urcat.)"[2]

Nu numai jurnalele și scrisorile sale, ci și multe pasaje din *Tractatus*-ul însuși demonstrează cît de mult a fost îmboldit Wittgenstein de ceea ce chiar el numește problemele vitale — pe lîngă eforturile lui de a prezenta logica internă a limbajului în relația ei cu lumea, cu totalitatea faptelor. Cu siguranță, conform propriului verdict dat de sens, rămîn excluse din filozofie propozițiile etice sau interogațiile metafizice în sens tradițional. Ele sînt ceva care nu poate fi spus și despre care trebuie să tăcem. Dar el însuși se apropie foarte mult de limita acestui verdict dat de sens, cînd spune de exemplu: „Sensul lumii trebuie să se afle în afara ei. În lume totul e cum e și se petrece cum se petrece; în ea nu există valoare — iar de-ar exista, aceasta n-ar avea nici o valoare." De aceea, propozițiile etice nu se pot exprima: „Este clar că etica nu se poate exprima. Etica este transcendentală."

Concepția despre limbaj a lui Wittgenstein conduce la o interpretare a lumii, care, în sine, trebuie înțeleasă ca și cum

---

[1, 2] *Ed. cit.* (*n. t.*).

ar fi statică: „Dacă voința, bună sau rea, schimbă lumea, ea poate schimba doar limitele lumii, nu faptele, nu ceea ce poate fi exprimat cu ajutorul limbajului." De aceea, Wittgenstein — la care este vorba mereu și despre o autojustificare a vieții — poate spune: „Lumea celui fericit este altfel decît a celui nefericit." Căci viața fericită se justifică de la sine ca viață corectă.

În schimb, cu greu se poate afirma că Wittgenstein a dus o viață fericită în acești ani. Aspirația sa spre o desăvîrșire și o puritate înțelese și din punct de vedere etic — o aspirație pe care el o împărtășea, de pildă, cu Otto Weininger ori cu gravitatea existențială a unui Ferdinand Ebner — s-a lovit mereu de o neputință a sa, pretinsă sau reală. Nu numai că era peste măsură de greu să o scoți la capăt cu Wittgenstein — Bertrand Russell știe acest lucru din proprie experiență —, dar dispoziția lui sufletească se întuneca mereu, determinîndu-l să se gîndească la sinucidere. Sora lui, Hermine, vorbește cu îngrijorare despre starea fratelui ei după întoarcerea lui din prizonierat (deci după elaborarea *Tractatus*-ului): „Aș fi preferat să am ca frate un om fericit decît un sfînt nefericit! Căci cu un sfînt nu știi niciodată cum evoluează lucrurile!"

Wittgenstein și-a luat în serios atitudinea fundamentală exprimată în *Tractatus*. Tăcerea s-a transformat într-o abținere de la orice filozofie și chiar într-o indiferență față de asigurările materiale. După ce a renunțat la moștenire, Wittgenstein intră la treizeci de ani la o școală normală și, după un scurt intermezzo ca ajutor de grădinar, ajunge învățător în mici sate din Austria inferioară. Foarte fericit n-a lucrat nici în acest nou mediu și în aceste condiții schimbate: ce-i drept, a introdus o mulțime de schimbări în învățămînt, făcîndu-i pe copii să se ocupe și de meșteșuguri, împăind împreună cu ei animale și alcătuind o culegere cu cuvintele cel mai des folosite de către elevi în compunerile lor, pe care a publicat-o ulterior, în 1926, sub titlul *Wörterbuch*

für Volksschulen (*Dicționar pentru școlile elementare*), însă nervozitatea și, uneori, chiar surescitarea sa au dus curînd la neînțelegeri. Sătenii cumsecade erau impresionați mai mult de capacitatea lui de a repara mașinile de cusut ale țărăncilor sau mașina cu abur de la o făbricuță din apropiere decît de aptitudinile sale de învățător. După o nefericită palmă în urma căreia un elev a căzut leșinat, Wittgenstein și-a înaintat demisia. Din acea perioadă datează și pasajul dintr-o scrisoare către Bertrand Russell: „Ai dreptate: nu numai că oamenii din Trattenbach sînt mai răi decît toți ceilalți, dar Trattenbach este și un sat foarte neînsemnat în Austria, iar austriecii au decăzut enorm de la război încoace, așa că e prea trist să mai vorbim despre asta!" Întors la Viena, proiectează pentru sora lui o casă care, cu impersonalitatea ei ascetică și prin lipsa de ornamente, amintește de Adolf Loos și care a putut fi percepută, avînd în vedere concepția ei, și ca „o logică transformată în casă".

Între timp începuse să se intereseze de *Tractatus* mai ales „Cercul vienez", iar Moritz Schlick a încercat să-l cîștige pe Wittgenstein pentru rundele de discuții ale cercului. Wittgenstein a rămas totuși rezervat, iar uneori îi mai și consterna pe membrii cercului citindu-le poezii în loc să poarte cu ei discuții filozofice. Doar cu Schlick și Friedrich Waismann a ajuns la contacte mai strînse.

Scrierea *Wissenschaftliche Weltauffassung — Der Wiener Kreis* (*Concepția științifică despre lume — Cercul vienez*), care a făcut cunoscut pe plan internațional acest cerc și a apărut în 1929, i-a prilejuit lui Wittgenstein următoarea remarcă: „Tocmai pentru că Schlick nu este un om obișnuit, merită să te ferești să-l faci de rîs lăudîndu-i cu « bună intenție », atît pe el, cît și școala vieneză al cărei exponent este... Respingerea metafizicii! Ca și cînd asta ar fi ceva nou. Școala vieneză trebuie să arate, nu să spună ce realizează..."

În 1929 Wittgenstein s-a întors la Cambridge și și-a reluat activitatea filozofică. Deși ulterior a părăsit pozițiile de bază ale *Tractatus*-ului — în „Prefața" la opera sa tîrzie *Philosophische Untersuchungen* (*Cercetări filozofice*) vorbește chiar despre „grave erori" în concepția sa anterioară —, intenția sa de a face o critică a limbajului s-a păstrat totuși. Filozofia trebuie să clarifice sensul propozițiilor, iar pe viitor are funcția de critică a limbajului; dar acum Wittgenstein abandonează orientarea spre caracterul de reprezentare al limbajului, spre teoria propozițiilor elementare și a relației dintre nume și obiect în ceea ce privește semnificația. Admite însă că „filozofia este o luptă împotriva vrăjirii minții noastre prin mijloacele limbajului nostru". Ea are în principiu o sarcină explicativă, ba chiar terapeutică la urma urmei: „Rezultatele filozofiei sînt descoperirea unui simplu nonsens oarecare și a cucuielor pe care mintea și le-a făcut lovindu-se de limita limbajului. Ele, cucuiele, ne fac să recunoaștem valoarea acelei descoperiri."

În opera lui tîrzie, Wittgenstein se îndepărtează de analiza logică a limbajului și se axează pe limbajul cotidian. Astfel, el ajunge în această perioadă precursorul așa-numitei „ordinary language theory", a cărei importanță se menține nediminuată mai ales în sfera anglo-americană: „Noi readucem cuvintele de la utilizarea lor metafizică la cea cotidiană." Filozofia, crede acum Wittgenstein, nu are voie să lezeze uzul lingvistic real; ea poate doar să-l descrie: „Căci ea nu poate nici să-l fundamenteze. Ea lasă totul să fie așa cum este."

La Cambridge, Wittgenstein, care între timp obținuse cu *Tractatus*-ul său titlul de doctor, a continuat să lucreze fără zăbavă. Mai întîi ca *fellow*, iar apoi, din 1939, ca profesor, și-a expus ideile în prelegeri care, firește, se abăteau serios de la activitatea pedagogică obișnuită din universitate. Într-o atmosferă sumbru-solemnă, Wittgenstein stătea înconjurat de cîțiva tineri pe un simplu scaun de lemn și

vorbea întotdeauna liber, nu fără a se cufunda uneori, minute în șir, în tăcere. Cînd îi displăcea un răspuns al partenerilor de discuție, se putea înfuria foarte tare. Toată viața, Wittgenstein s-a luptat cu filozofia; concepția lui a fost într-o oarecare măsură o încercare necontenită de a aduce liniște filozofiei și lui însuși: „Adevărata descoperire este aceea care mă face capabil să mă opresc din filozofat cînd vreau. Cea care aduce liniștea filozofiei înseși, în așa fel încît ea să nu mai fie biciuită de întrebările pe care singură le pune în discuție", consemnează odată în *Cercetări filozofice*. Sau în alt loc se spune: „Filozoful tratează o întrebare ca pe o boală." Pînă la urmă recurge și la o metaforă: „Care este țelul tău în filozofie? — Să arăți unei muște ieșirea din plasa de la geam."

Filozofia pe care o cultivă în această perioadă tîrzie culminează cu teoria jocurilor de limbaj. Wittgenstein o expune renunțînd la exigența purității de cristal a logicii și integrînd în reflecțiile sale diversitatea posibilităților și utilizărilor lingvistice. Este vorba „de a o rupe în mod radical cu ideea că limbajul funcționează mereu într-un singur fel și slujește aceluiași scop de a transpune gînduri — indiferent dacă acestea sînt gînduri despre case, dureri, Bine și Rău sau despre orice altceva".

Acestei idei Wittgenstein îi opune diversele posibilități de a utiliza semne, propoziții, cuvinte. Bunăoară, presupusa identitate dintre conceptele generale cedează în fața a ceea ce Wittgenstein numește asemănările de familie ale cuvîntului așezat în contexte diferite. Așa cum jocurile pot fi împărțite în jocuri cu mingea, jocuri de cărți, jocuri pe eșichier și alte jocuri, tot astfel se pot imagina nenumărate jocuri de limbaj, în funcție de modul în care sînt folosite cuvintele.

Abia în contextul acestui joc de limbaj, care constituie pentru sine un întreg ordonat ce evoluează după anumite reguli, poate fi dedus sensul sau semnificația unei manifes-

tări lingvistice. Ideea ce călăuzește *Tractatus*-ul, cea privitoare la funcția denumirii lingvistice, se dovedește a fi astfel doar unul dintre jocurile de limbaj posibile: „Gîndește-te la uneltele dintr-o ladă cu unelte! Sînt acolo un ciocan, un clește, un ferăstrău, o șurubelniță, o riglă, un borcan cu clei, clei, cuie, șuruburi. Pe cît de diverse sînt funcțiile acestor obiecte, pe atît de diferite sînt funcțiile cuvintelor."

Cu aceasta însă, se dislocă și întrebarea despre semnificație, pe care Wittgenstein o plasase inițial la nivelul relației, de orientare atomistă, dintre nume și obiect. Acum folosința, uzul, ajunge să fie instanța semnificației: „Cuvîntul « semnificație » poate fi explicat pentru o mare categorie de cazuri în care este întrebuințat — deși nu pentru toate cazurile —, după cum urmează: Semnificația unui cuvînt este uzul său lingvistic."

Modul în care utilizăm un cuvînt în cadrul unui anumit joc de limbaj determină deci semnificația lui, care nu poate fi scoasă din contextul respectivului joc de limbaj. Și în acest caz Wittgenstein respinge însă categoric orice ultimă fundamentare. Nu are nici un rost să tot cerem explicații; dimpotrivă: „Toate explicațiile se sfîrșesc undeva" și „orice explicație trebuie să dispară, iar locul ei să fie luat doar de descriere... Eroarea noastră constă în a căuta o explicație acolo unde ar trebui să vedem faptele ca fenomene originare. Adică acolo unde ar trebui să spunem: se joacă acest joc de limbaj." Căci de jocul de limbaj ține, după Wittgenstein, și forma de viață în care sînt înrădăcinate jocurile de limbaj. Așa cum aceste forme de viață nu pot fi fundamentate, tot astfel ele trimit la o conexiune între limbaj și realitate, conexiune care este anterioară oricărei relații de reprezentare dintre cele două.

Pornind de la această concepție, Wittgenstein interpretează o serie de probleme precum cea a înțelegerii și a părerii, a limbajului particular, a stărilor de conștiință, a senzațiilor și multe altele. Desigur, nici aici el nu a pierdut

deloc din vedere problematizările etice și religioase. Ceea ce nu se poate spune, inexprimabilul, constituie și în acest caz imboldul tainic al gîndirii sale: „Inexprimabilul oferă pesemne fundalul pe care capătă semnificație ceea ce am putut să exprim." Uneori, referindu-se la semnificația și forța limbajului, Wittgenstein se apropie chiar de un Ferdinand Ebner sau Martin Heidegger; de exemplu, cînd îi conferă deja limbajului ca limbaj o condiție semantică determinantă: „Gramatica spune ce fel de obiect este ceva..." Sau: „Limbajul trebuie să vorbească pentru el însuși."

Fiind deja cetățean britanic și profesor la Cambridge cînd a izbucnit cel de-al doilea război mondial, Wittgenstein ajută ca voluntar într-un spital londonez. Îmbolnăvindu-se grav, i se face mereu dor de singurătatea coastelor irlandeze. În 1951 Wittgenstein a murit de cancer. Ultimele lui cuvinte au fost: „Spuneți-le că am avut o viață minunată!"

Nu prea avem cum să supraestimăm influența lui Wittgenstein asupra scenei filozofiei din secolul XX, chiar dacă acea „Wittgenstein industry", instituită între timp, poate falsifica unele lucruri, cu tendința ei de a-l stiliza ridicîndu-l la rangul de stîlpnic. El însuși ar fi detestat profund această evoluție. De asemenea, rămîne discutabilă îndreptățirea cu care numeroase tendințe ale filozofiei limbajului și ale lingvisticii îl invocă pe Wittgenstein. El și-a manifestat destul de clar disprețul față de orice filozofare de tip academic, față de orice luptă ce se poartă astăzi în numele lui din tranșeele pedanteriei. În răspăr cu spiritul epocii, el a pledat pentru singurătatea celui care filozofează: „Filozoful nu este cetățeanul unei comunități intelectuale. Aceasta e ceea ce îl face să filozofeze."

De altfel, în condițiile culturale din epoca sa Wittgenstein s-a simțit oricum, numai acasă nu. El se plasează singur în afara „marelui curent al civilizației europene și americane", pe care nu-l receptează cu simpatie, și nu consideră deloc „absurd să credem că epoca științifică și tehnică reprezintă

începutul sfîrșitului umanității (...), că în cunoașterea științifică nu este nimic bun și de dorit și că omenirea care tinde către aceasta aleargă spre o capcană".

El a rămas un mare solitar a cărui concepție despre filozofie a făcut școală, dar care, prin eforturile lui intelectuale, cîteodată chinuitoare, luate mereu de la capăt, amintește în același timp că nimeni nu ne poate scuti de osteneala gîndirii proprii. L-ar fi amuzat cu siguranță nu numai faptul că a transformat limbajul într-o temă filozofică ce de atunci nu mai poate fi trecută cu vederea, ci și că imboldurile și ideile sale au influențat, dincolo de filozofie și lingvistică, în primul rînd literatura austriacă actuală — Ingeborg Bachmann, Peter Handke, Thomas Bernhard nu sînt decît cîteva exemple în acest sens.

Astăzi numeroase teorii ale limbajului, ale comunicării și socializării se raportează la Wittgenstein. Compozitorii au pus pe muzică *Tractatus*-ul, anual apar îngrijorător de multe cărți despre Wittgenstein. Opera sa postumă este defrișată minuțios și editată în toate detaliile. Nu numai că el a provocat în America un val de preocupări legate de spiritul și cultura austriacă de la cumpăna dintre secole și din perioada interbelică, ci a devenit și un fel de obiect de cult al filozofiei contemporane.

Acest mare gînditor austriac al limbajului, care n-a reflectat pur și simplu asupra limbajului, ci pînă la urmă, ca și adversarul său Ferdinand Ebner, a gîndit din interiorul limbajului, eșuînd continuu în încercarea de a spune doar ceea ce se poate spune cu claritate, a fost în schimb pe deplin conștient de caracterul îndoielnic al tuturor așa-ziselor revoluții, nu numai al celor din domeniul filozofiei. Nu întîmplător a citat în *Cercetări filozofice* cuvintele unui alt austriac, care a fost în felul lui un mare filozof, și anume Johann Nestroy: „În general progresul păcătuiește prin faptul că pare mult mai important decît este în realitate."

Hermann Broch
sau
Încercarea de a înfrînge moartea

Despre atitudinea stranie și contradictorie a austriacului în fața morții am vorbit deja de mai multe ori, ca și despre înclinația spre sinucidere a artiștilor și intelectualilor austrieci, manifestată îndeosebi în perioada destrămării monarhiei dunărene. Desigur, ne-am pripi dacă de aici am trage concluzia că moartea este luată foarte în serios în țara noastră. Căci moartea și faptul de a muri nu înseamnă același lucru. Oricum, și în Austria s-a încercat uneori ca moartea și ceea ce înseamnă ea pentru viață să fie luate în serios tocmai în

această perioadă al cărei estetism și haos valoric păreau să-și tragă rădăcinile chiar din refularea morții: „Căci dacă nu există o autentică relație cu moartea și nu este recunoscută permanent valoarea ei absolută în lumea de dincoace, atunci nu există un adevărat *ethos*, iar Viena, capitala unei monarhii în agonie, deși are tot felul de relații cu faptul de a muri, nu are totuși nici cea mai mică legătură cu moartea." Această descriere a lui Hermann Broch trădează nu numai un diagnostic lucid pus epocii în care el s-a maturizat, ci și motivul principal al gîndirii și creației lui literare. Căci Broch, despre care s-a spus, nu pe nedrept, că este un „poet fără voie", a fost afectat ca nici un alt gînditor austriac de problema morții. Moartea poate fi considerată într-adevăr mobilul determinant al operei sale, așa cum în romanul său *Der Tod des Vergil* (*Moartea lui Vergiliu*) l-a făcut să spună acest lucru și pe poetul din imperiul roman: „Într-adevăr, numai cel care recunoaște moartea recunoaște și viața."

Poate că în realitate Broch a fost un poet fără voie, chiar un mare poet care nu dorea să fie poet și a cărui viață a oscilat neabătut în cadrul triadei: creație-cunoaștere-acțiune. Broch a suferit profund din pricina faptului că valabilitatea stringentă a cunoașterii științifice nu putea fi atribuită și creației literare și că filozofia, la rîndul ei, nu mai era capabilă de o cunoaștere atotcuprinzătoare. Ceea ce a încercat să facă în opera lui multistratificată în plan poetic, eseistic și filozofic a fost să reunească o poezie saturată de cunoaștere cu o cunoaștere care capătă virtuți vizionare și pe baza căreia am putea răspunde și la acea întrebare fundamentală pe care el o considera cea mai arzătoare problemă a epocii noastre: „Ce avem de făcut?"

Născut la Viena în 1886, ca fiu al unui industriaș evreu originar din Moravia, Broch a absolvit mai întîi cursurile de inginerie pentru industria textilă, întrucît urma să preia, la dorința tatălui său, fabrica de textile a familiei. Apoi, pînă în 1927, a lucrat chiar ca director al fabricii. Încă din timpul

studiilor la Politehnica din Viena, Broch a audiat la Universitatea vieneză cursuri de filozofie, matematică și psihologie și i-a admirat pe Sigmund Freud, Karl Kraus și Otto Weininger, în a căror operă a regăsit ecoul propriei sale critici la adresa conștiinței artistice și culturale a burgheziei mai răsărite, din care și el făcea parte.

În timpul primului război mondial Broch și-a publicat primele schițe literare, după ce, cu cîțiva ani mai înainte, se convertise la catolicism. Convins de caracterul apocaliptic al epocii sale, Broch a căutat să lupte continuu împotriva relativizării generale a valorilor. El a receptat impresionismul și estetismul scenei culturale vieneze ca pe un unic vid de valori, considerînd că bogăția muzeală a acesteia, întoarsă către trecut, constituie un simptom tipic austriac al declinului. În anii '20 Broch a studiat din nou la Universitatea din Viena filozofia, matematica și fizica, prilej cu care a intrat în contact mai ales cu neopozitivismul „Cercului vienez". Relația ambivalentă a lui Broch cu această filozofie s-a dezvoltat în acea perioadă. Pe de o parte, el confirmă scientismul și logica exactă, socotindu-le un instrumentar la care gîndirea nu poate renunța, iar pe de altă parte consideră că pozitivismul este în fond o consecință regretabilă a dezechilibrului în care se află filozofia contemporană.

În retrospectiva sa autobiografică, Broch acuză neopozitivismul în primul rînd pentru faptul că acesta zădărnicește imboldul — generat de nevoi metafizice și etice — de a cere sfatul filozofiei, întrucît filozofia se declară incompetentă în aceste chestiuni. Pozitivismul logic este, pe de o parte, o manifestare a necesității istorice, iar pe de alta, ceva care contribuie în mod decisiv la vidul de valori din prezent. De pildă, Broch îl numește pe Bertrand Russell „un talmudist al celor mai searbede clarificări", deși pe de altă parte îl apreciază.

În această perioadă apare și primul dintre marile lui romane, *Die Schlafwandler* (*Somnambulii*). Broch vinde

fabrica de textile a tatălui său pentru a se putea dedica pe de-a-ntregul studiilor și creației sale literare. În 1938, Broch este arestat, dar reușește să emigreze în Anglia și ulterior în S.U.A., nu în ultimul rînd datorită unei intervenții a lui James Joyce, iar apoi a lui Albert Einstein și Thomas Mann. Acolo au luat naștere într-o succesiune rapidă alte romane, ca *Moartea lui Vergiliu* și *Ispititorul*. Broch a scris o serie de eseuri politice și de filozofie a culturii, printre care o teorie a mirajului colectiv, și a murit în 1951 în S.U.A.

Dacă vrem să caracterizăm pe scurt această operă vastă și variată, susținută de cea mai mare sensibilitate, formula cea mai la îndemînă este aceea a unei căutări a valorilor dispărute. Pentru Broch aceste valori se află într-o strînsă legătură cu problemele eticii, iar acestea, la rîndul lor, cu problema morții. Acest diagnostician pătrunzător, iar cîteodată și elegiac, al epocii sale nu este însă deloc un gînditor care glorifică trecutul în defavoarea prezentului sau a viitorului. Totuși Broch se plasează într-o tradiție care începe cu Platon și culminează cu Leibniz, o tradiție ce e susținută, deopotrivă, de opoziția dintre materie și spirit, dar și de concilierea acestei opoziții într-un întreg atotcuprinzător.

Broch vede declinul actual al valorilor ca pe un rezultat al unui proces istoric de secularizare, în cadrul căruia au dispărut nu numai credința în Dumnezeu, ci și acel platonism pentru care orice acțiune umană se ierarhiza în funcție de o valoare supremă, absolută și transcendentă, care îi dădea sens: „Evul Mediu avea centrul ideal al valorii, la care ținea foarte mult, avea o valoare supremă, căreia i se subordonau toate celelalte valori: credința în Dumnezeul creștin. Omul, împreună cu toate faptele sale, alcătuia o parte a acelei ordini universale care nu era decît o imagine reflectată, o reproducere finită și închisă în sine a armoniei infinite și veșnice. Pentru negustorul din Evul Mediu nu era valabil principiul « afacerea e afacere », iar lupta de concu-

rență i se părea ceva prohibit; artistul din Evul Mediu nu cunoștea « l'art pour l'art », ci numai slujirea credinței."

Convingerea lui Broch că nici o filozofare nu poate izbîndi fără a presupune anumite valori l-a confruntat direct cu problema morții, pe care el o consideră nonvaloarea *par excellence*. „Tot ce este numit valoare și merită să fie numit valoare vizează înfrîngerea și anularea morții... Iar pentru că veșnicia morții e poarta, singura poartă prin care absolutul, cu întreaga lui semnificație magică, intră în viața reală, (...) și pentru că moartea, în depărtarea inimaginabilă la care se află față de viață, este totuși atît de aproape de aceasta încît umple necontenit sufletul omului cu prezența ei fizică și cu existența ei metafizică, trebuie să contrapunem absoluității ei, care e singura absoluitate a realității și a naturii, o absoluitate susținută de voința omului, cea a sufletului, care este împuternicit să creeze absoluitatea culturii, iar această foarte ciudată împuternicire a sufletului — poate cea mai ciudată manifestare a existenței umane — își găsește forma de expresie în acel act care se reînnoiește permanent și poate fi numit pur și simplu actul umanității..."

De aceea, o filozofie care ar fi vrednică de acest nume trebuie să pună în centrul preocupărilor ei fenomenul morții: „Orice cunoaștere adevărată este preocupată de problema morții." Numai atunci cînd moartea este luată în serios, cînd nu e nici respinsă, nici bagatelizată sau neutralizată sub numele de „fenomen natural", ea — ca invazie a absolutului — poate da naștere unui contraproiect absolut, care ar echivala cu o înfrîngere a morții. Dar acest lucru nu ar fi posibil decît dacă reușim să ajungem, la rîndu-ne, la o perspectivă completă asupra lumii, asupra a tot ce există: „Cel care reușește să cunoască totul a anulat timpul și, o dată cu el, moartea." Nu este însă aceasta o pretenție nesăbuită ori cel puțin o dorință zadarnică, o idee, ce-i drept, generoasă, dar și iluzorie? În gnoseologia lui, care se află,

desigur, și ea în strînsă legătură cu poezia, Broch încearcă să facă măcar cîțiva pași către acest ideal.

În primul rînd, din această luare în serios a morții rezultă că valoarea vieții poate să apară numai pe fundalul morții, la fel cum conștiința infinitului este condiționată de cunoașterea morții și a faptului că trebuie să murim. Totodată însă, doar în ansamblul contextului general, care este garantat de infinit, este într-adevăr posibilă cunoașterea individualului. Această idee care ne aduce aminte de Nicolaus Cusanus și de Leibniz este exprimată limpede în romanul *Moartea lui Vergiliu*: „Numai cel care, grație cunoașterii morții, este conștient de infinit poate conserva creația, individul în cadrul creației, ca și creația în orice individ. Căci individualul nu se poate conserva în el însuși; el poate fi păstrat abia în contextul lui, în contextul lui legic, iar infinitul e cel care susține orice context în planul ființării..."

Dacă ar fi însă posibilă o cunoaștere atotcuprinzătoare, călăuzită de ideea totalității, atunci ar fi anulată și succesiunea timpului, iar o dată cu ea, moartea. De asemenea, atunci am ajunge la o „empirie în sine", cum se exprimă Broch, și am anticipa astfel orice cunoaștere posibilă. Întocmai cum aici s-ar obține o reproducere a eternității, omul ar putea ajunge chiar prin aceasta la o „asemănare cu Dumnezeu", asemănare care se raportează atît la Ideea lui Platon cît și la Dumnezeul creștin.

Desigur, avînd în vedere o asemenea cunoaștere atotcuprinzătoare, trebuie să ne declarăm iarăși scepticismul față de filozofie, chiar dacă în scrierile sale ulterioare Broch se arată mai conciliant cu filozofia de tip științific. Căci de cînd filozofia a fost eliberată de „legăturile teologice", cunoașterea atotcuprinzătoare a devenit o problemă a creației literare: ca oglindă a totalității, opera de artă poate prelua din filozofie temele pe care aceasta nu le mai poate rezolva din punct de vedere „științific". Totodată, transformînd radical subiectivul — în care sînt refulate aceste probleme —

în sarcina ei specifică, creația literară este legitimată să aducă aici propriul ei mod de cunoaștere.

Dar aceasta înseamnă și pentru Broch că înfrîngerea morții nu poate fi înțeleasă numai din perspectiva instinctului sau a impulsului vital, chiar dacă anularea spaimei în fața morții îi apare ca o importantă sarcină etică. Ea îi revine ca sarcină eului, subiectului cunoașterii. Căci în structura sa intimă, această esență a eului se percepe ca fiind cea care îl determină pe om să trăiască în absoluitate. Cu aceasta, Broch pare să se îndrepte spre reconstrucția unei filozofări idealiste moderne. Dar acesta este mai degrabă un mod platonician de a vedea lucrurile; el seamănă însă și cu perspectiva lui Leibniz, a cărui „armonie prestabilită" va deveni la Broch una dintre ideile călăuzitoare. Această perspectivă constituie într-un fel premisa oricărei cunoașteri, premisa faptului că eul fără lume și lumea fără eu pot intra, de altfel, într-o relație reciprocă. Această armonie este avută în vedere de dorința gînditorului și a poetului Broch; realizarea ei ar însemna și mîntuirea lumii: „Dacă toate conținuturile lumii ar putea fi puse efectiv în echilibru, lumea ar putea fi într-adevăr modelată și remodelată sub forma unui sistem al totalității, un sistem în care fiecare parte o condiționează și o susține pe cealaltă; dacă ar surveni într-adevăr această situație — pe care știința o caută în rigurozitatea rațiunii —, atunci s-ar produce și pacificarea definitivă a existenței, mîntuirea lumii, la care caută să ajungă orice năzuință metafizico-religioasă a umanității.

Dar unde s-ar putea obține aceasta altundeva decît în moarte, care într-o asemenea perspectivă apare bineînțeles schimbată, fără a-și pierde severitatea și caracterul amar?

În cel de-al doilea mare roman al său, *Der Versucher* (*Ispititorul*), Broch o face să vorbească despre această viziune schimbată asupra morții pe maica Gisson — numele este o anagramă a cuvîntului Gnosis (gnoză): „Eu am învățat că nu avem nevoie să trecem dincolo murind, ci putem

supraviețui murind. Am învățat că nu trebuie să privesc sfîrșitul, ci centrul, iar acesta este acolo unde se află inima (...); într-adevăr, centrul este atît de puternic încît se întinde dincolo de început și sfîrșit, ajunge unde e întunericul de care se tem oamenii (...); dar dacă a sporit atîta, centrul își trimite strălucirea pînă dincolo de margini și de ultimele hotare. Trăiesc în moarte și totuși în toiul vieții, iar singurătatea mea nu mai e singurătate... Ceea ce se întîmplă aici cu adevărat ajunge dincolo de moarte (...), pentru că nimic din ceea ce se întîmplă cu adevărat nu poate să dispară vreodată."

Ceea ce sugerează Broch aici nu este altceva decît anularea conștiinței morții în toiul vieții, încercarea de a înfrînge chiar și moartea prin restabilirea relației dintre om și absolutul care năvălește în primul rînd în moarte și prin moarte. Acest aspect a fost conceptualizat de Broch prin „absolutul terestru", un concept determinant pentru evoluția lui ulterioară. Prin el se produce un fel de răsturnare a modului nostru obișnuit de a înțelege lucrurile: nu lumea e ceva care supraviețuiește individului, eului, ci adevărata infinitate sau nemurire este înrădăcinată în eu, pe cînd lumea este supusă morții, efemerității.

Reflecțiile sale asupra sistemelor cunoașterii, diferențiate în funcție de raționalitatea și iraționalitatea lor, sînt complicate și puțin convingătoare la prima vedere; în fond, ele au drept scop să consolideze și să dovedească acest „absolut terestru". Pornind de la acesta, Broch reia problema acțiunii juste, care pentru el se situează de la bun început în centrul atenției. Ea îl duce nu numai la elaborarea teoriei despre mirajul colectiv, ci și la o teorie politică în care, ca și în cunoaștere și în creația literară, îl interesează în primul rînd mîntuirea.

Pornind de la convingerea sa că în plan terestru există ceva absolut, Broch devine aici susținătorul drepturilor și al demnității umane derivate din absolut. În argumentația sa, Broch recurge la cîteva idei care îl călăuziseră și în pri-

vința problemei cunoașterii: așa cum actele noastre de gîndire se raportează, ca reproduceri formale, la Logos, dar nu pot fi logice tocmai în ceea ce privește conținutul lor, există un drept formal în sine, care, fundamentat în absolut, trebuie întregit și împlinit prin admiterea unor elemente concrete, de conținut. Între conștiința asemănării cu Dumnezeu și anarhia convietuirii noastre trebuie să respectăm și să prețuim acea demnitate umană care, pentru Broch, își are originea în absolutul terestru: „Omul a fost remis pe pămînt, ba mai mult, el a fost remis lui însuși, poate chiar pentru a salva pămîntul, ca acesta să nu se mai transforme într-un teren industrial ticsit și garnisit cu lagăre de concentrare." Aici, Broch este născut nu de invocarea unui drept natural, nu de prevalarea de rațiune, ci de prevalarea de un drept uman, derivat din asemănarea cu Dumnezeu. Dar acest drept uman nu este pînă la urmă altceva decît precipitatul terestru al unui drept divin și absolut.

Pornind de la distincția dintre asemănarea cu Dumnezeu și anarhie, pot fi diferențiate cazurile extreme ale democrației și totalitarismului: „Atît totalitarismul, cît și democrația presupun egalitatea oamenilor: democrația sprijinind radical individul împotriva instituțiilor și avînd, ca urmare, drept scop libertatea tuturor, totalitarismul subjugînd radical individul unei instituții unice și avînd, ca urmare, drept scop înrobirea tuturor. În ambele cazuri există pericolul anarhiei: în cazul totalitarismului anarhia instituției statului (...), în celălalt caz (...) anarhia individului (...)." Într-o concomitență izbitoare cu Karl Popper, Broch face distincția între sistemele închise și cele deschise și cere democrației — într-o critică tot mai tăioasă la adresa marxismului, după ce fascismul și național-socialismul și-au demascat de la sine caracterul inuman — o recîștigare și o asigurare precară și anevoioasă a valorilor, prin care omul să apară ca factor suprem în și din relația sa cu absolutul terestru.

În definitiv, la baza tuturor acestor cerințe se află un *ethos* despre care Broch spune că „nu-și pierde niciodată structura religioasă, nici măcar atunci cînd este silit să renunțe la Dumnezeu". Ca realitate sufletească, instanța conștiinței rezultă din absolutul terestru și rămîne pentru Broch o forță ce nu poate fi eliminată din lume prin prescripții exterioare de nici o putere.

Mirajul colectiv, pe care Broch l-a cercetat minuțios, poate fi vindecat numai dacă îi dezvăluim rădăcinile iraționale și ajungem, sub protecția unui sistem deschis, la „o convertire progresivă în direcția unei raționalități sporite". Toate acestea sună prea rațional ca să poată fi și puse în practică. De altfel, putem pune pe drept cuvînt la îndoială dacă Broch le-a concedat acestor reflecții mai mult decît un caracter pur apelativ. Căci el a considerat că drumul spre mîntuire, unicul pe care l-a recunoscut ca fiind adevărat, este barat și pierdut pentru o convertire datorată îndurării divine ce nu depinde de noi. În raport cu aceasta, orice „convertire politică" rămîne pe cît de secundară, pe atît de necesară totuși.

Așa cum creația literară a lui Broch poate fi definită ca „o nerăbdare a cunoașterii", întoarcerea sa către filozofie și știință în ultimii ani ai vieții ar putea fi înțeleasă ca o nerăbdare a capacității de a ajuta. Absoluitatea imperativului etic de care Broch a fost atașat toată viața se poate realiza în planul terestru numai prin ajutorul concret, prin fapta care continuă să rămînă profund separată de orice teorie despre ea: „Cu cît îmbătrînesc și-mi examinez tot mai mult viața, cu atît îmi este mai clar că ceea ce este cu adevărat pozitiv rezidă în simpla relație umană, putem s-o spunem liniștiți, în relația sufletească."

Cu aceasta, el nu face decît să revină, în fond, la acea cunoaștere literară înfățișată limpede încă din *Moartea lui Vergiliu*, unde poetul, exasperat de opera sa, face experiența faptei: „Fără ea nu există poezie. Există doar o lege a inimii,

realitatea iubirii. Și vai de lumea care a uitat această ultimă realitate!... Realitatea este iubirea. Numai puritatea inimii este nemuritoare."

Descrierea pe care Broch o face lumii aflate în disoluție și într-un declin al valorilor se sfîrșește astfel — chiar dacă în ultimii ani de viață el a exprimat tot mai multe îndoieli cu privire la îndreptățirea artei — tocmai cu afirmarea pătimașă a unei valori: cea a umanității, pe care în prezent o vede tot mai des siluită, disprețuită și dislocată.

Platonismul lui Broch și dorul său după o totalitate fundamentată în transcendent se asociază — tocmai pentru că aici nu se capitulează în fața morții — cu intervenția în favoarea *ethos*-ului înțeles ca o cerință oarecum absolută, adresată imperativ oamenilor: „Și oricît am anula reazemul acestei lumi și valoarea ei estetică, oricît le-am scoate din funcțiune și le-am desființa îndoindu-ne de orice legitate, ba mai mult încă, oricît le-am desființa obligați de întrebări și îndoieli, rămîne intactă rigurozitatea valorii etice, ca funcție pură, ca realitate impusă de cea mai strictă cutumă, și ca atare se păstrează unitatea lumii, unitatea omului, care apare în toate lucrurile și nu poate dispărea, dincolo de spațiu și timp."

Este posibil ca încercarea de a înfrînge moartea să se declare mulțumită cu înfrîngerea spaimei de moarte. Dar chiar și acest lucru n-ar fi oare destul de semnificativ în sine, tocmai în epoca noastră, în care moartea pare să se fi multiplicat și în care nu doar moartea în masă, pricinuită de omul însuși, ci poate și sfîrșitul umanității, în ansamblu, au ajuns în proximitatea noastră?

Opera lui Broch, despre care se poate spune că nu este nici pe departe epuizată în multilateralitatea sa și în înalta sa exigență reflexivă, se întîlnește aici, în mod curios, cu reflecțiile împăratului stoic roman care încercase cu aproape două milenii mai înainte să se elibereze singur de teama în fața morții.

Nu întîmplător amîndoi se situează pe tărîmul unei umanități care-și datorează forța nu unei idei, ci îndurării și suportării realității. Dezechilibrul, confuzia și efemeritatea realului nu sînt constrînse să intre într-o unitate și nu sînt supuse autorității unei viziuni, ci sînt îndurate și suportate. Dar tocmai datorită acestui lucru ele suferă o transformare. Dacă există într-adevăr ceva de tipul unei continuități a filozofării austriece în ansamblu, continuitatea ar consta în această umanitate care, ca „humanitas austriaca", unifică pe această cale, aproape pe nesimțite, multitudinea și contradicția, alcătuind o unitate care le admite, ajutîndu-se astfel singură să capete valoare și valabilitate.

Aschbach, Joseph, *Geschichte der Wiener Universität*, vol. 1–3, Viena, 1865, 1877, 1888.

Bauer, Roger, *Der Idealismus und seine Gegner in Österreich*, Heidelberg, 1966.

Idem, *Die Welt als Reich Gottes*, Viena, 1974.

Domandl, Sepp, *Wiederholte Spiegelungen. Von Kant und Goethe zu Stifter. Ein Beitrag zur österreichischen Geistesgeschichte*, Linz, 1982.

Fischer, Ernst, *Die Entstehung des österreichischen Volkscharakters*, Viena, 1945.

Friedell, Egon, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, ediția a IV-a, München, 1982.

Fuchs, Albert, *Geistige Strömungen in Österreich 1867–1918*, Viena, 1949.

Gabriel, Leo, Mader, Johann (ed.), *Philosophie in Österreich. Wissenschaft und Weltbild*, vol. 21, Viena, 1968.

Haller, Rudolf, *Studien zur österreichischen Philosophie*, Amsterdam, 1979.

Heer, Friedrich, *Land im Strom der Zeit. Österreich gestern, heute, morgen*, Viena, 1958.

Idem, *Der Kampf um die österreichische Identität*, Viena–Graz–Köln, 1981.

Janik, Allan, Toulmin, Stephen, *Wittgenstein's Vienna*, New York, 1973.

Johnston, William M., *Österreichische Kultur-und Geistesgeschichte. Gesellschaft und Ideen im Donauraum 1848–1938*, Viena–Graz–Köln, 1974.

Kadrnoska, Franz (ed.), *Aufbruch und Untergang. Österreichische Kultur zwischen 1918 und 1938*, Viena, 1981.

Leser, Norbert, *Zwischen Reformismus und Bolschewismus. Der Austromarxismus als Theorie und Praxis*, Viena, 1968.

Idem (ed.), *Das geistige Leben Wiens in der Zwischenkriegszeit*, Viena, 1981.

Lorenz, Willy, *A.E.I.O.U. Allen Ernstes ist Österreich unersetzlich*, Linz, 1979.

Magris, Claudio, *Der habsburgische Mythos in der österreichischen Literatur*, Salzburg, 1966.

Marek, J., Zelger, J., Ganthaler, H., Born, R. (ed.), *Österreichische Philosophie und ihr Einfluß auf die analytische Philosophie der Gegenwart*, Conceptus IX, Innsbruck, 1977.

Mühlher, Robert, „Ontologie und Monadologie in der österreichischen Literatur des 19. Jahrhunderts", în: J. Stumvoll (ed.), *Die österreichische Nationalbibliothek*, Volum omagial Josef Blick, Viena, 1948.

Nyiri, J. Christoph (ed.), *Austrian Philosophy in Studies and Texts*, München, 1981.

Idem, „Zur Philosophiegeschichte Österreich-Ungarns", în: *Annales Universitatis Scientarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae*, vol. X, Budapesta, 1976.

Sassmann, Hanns, *Das Reich der Träumer. Eine Kulturgeschichte Österreichs vom Urzustand bis zur Republik*, Berlin, 1932.

Sauer, Werner, *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration*, Amsterdam, 1982.

Schorske, Carl, *Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de siècle*, Frankfurt, 1982.

Schulmeister, Otto (ed.), *Spectrum Austriae. Österreich in Geschichte und Gegenwart*, Viena, 1957 (conține printre altele studii de F. Heer, G. Baumann, F. Torberg).

Siegel, Carl, „Philosophie", în: J.W. Nagl, Jakob Zeidler, Eduard Castle (ed.), *Deutsch-Österreichische Literaturgeschichte*, Viena, 1930.

Smith, Barry (ed.), *Structure and Gestalt. Philosophy and Literature in Austria-Hungary and her successor states*, Amsterdam, 1981.

Spiel, Hilde (ed.), *Wien. Spektrum einer Stadt*, Viena, 1971.

Weigel, Hans, *Flucht vor der Größe. Beiträge zur Erkenntnis und Selbsterkenntnis Österreichs*, Viena, 1960.

Winter, Eduard, *Der Josephinismus und seine Geschichte*, Brünn, 1943.

Idem, *Romantismus, Restauration und Frühliberalismus im österreichischen Vormärz*, Viena, 1966.

Idem, *Revolution, Neoabsolutismus und Liberalismus in der Donaumonarchie*, Viena, 1969.

Zimmermann, Robert, „Philosophie und Philosophen in Österreich", în: *Österreichisch-Ungarische Revue*, Serie nouă, vol. 6 (1988/89).

Zöllner, Erich, Schüssel, Therese, *Das Werden Österreichs*, Viena-München, 1964.

SURSA IMAGINILOR

Peter Kampits: Nicolaus Cusanus și Ferdinand Ebner
Arhiva de imagini a Bibliotecii Naționale Austriece: toate celelalte.

Abraham a Sancta Clara 162
Adler, Friedrich 135
Adler, Max 135, 174-185
Adler, Victor 177
Ajdukiewicz, Kasimir 106, 153
Albrecht al III-lea 52, 55
Albrecht al V-lea 53
Améry, Jean 163
Andrian-Werburg, Leopold von 14
Anzengruber, Ludwig 21
Aristotel 69, 107, 108, 143, 190, 201, 215
Arndt, Ernst Moritz 214
Auerbach, Berthold 117
Auersperg, Carlos (principe) 105
Augustin 99, 102, 162
Avenarius, Richard 132, 216
Ayer, Alfred Jules 223

Baader, Franz von 94, 102
Bachmann, Ingeborg 240
Baco von Verulam 169
Bahr, Hermann 17, 19, 130, 131, 138
Bauer, Otto 176, 177, 185, 218
Bauer, Roger 19
Beethoven, Ludwig van 163
Benussi, Viktor 143, 153
Bergson, Henri 192
Berkeley, George 130
Bernhard, Thomas 8, 15, 21, 22, 240
Bismarck, Otto von 117, 118
Bodmershof, Imma von 143
Böhm-Bawerk, Eugen von 147, 200
Boltzmann, Ludwig 130, 139, 140, 162
Bolzano Bernhard 22, 68, 79-94, 102, 146, 148, 155, 175, 206
Bonitz, Hermann 93
Brahms, Johannes 229
Brandstätter, Alois 15
Brecht, Bertolt 22
Brecht, Walther 22
Brentano, Christian 107
Brentano, Clemens 107
Brentano, Franz 12, 18, 80, 92, 104-115, 141, 143, 144, 147, 148, 152, 153, 156, 158, 175
Breuer, Josef 130
Broch, Hermann 21, 34, 150, 162, 193, 241-252
Brod, Max 142
Bruckner, Anton 23, 142, 143
Buber, Martin 9, 125, 126, 187, 191, 196

Carnap, Rudolf 157, 213, 217, 219-221
Casals, Pablo 229
Cassius 30
Cassius Dio 26
Celtis, Konrad (Konrad Pickel) 51-64
Chamberlain, Houston Stuart 167, 171
Chardin, Teilhard de 147
Chrysippos 27
Cleante 27
Commodus 31
Copernic, Nicolaus 55, 133
Corvin, Matei 63
Cusanus, Nicolaus (Nikolaus din Kues) 21, 37-50, 55, 73, 168, 206, 246
Cuspinian 59

Dallago, Karl 193
Darwin, Charles 136, 139
Descartes, René 70, 71, 97, 99, 108, 136, 219
Dietl, Joseph 100
Doderer, Heimito von 15
Dollfuß, Engelbert 200, 214
Dostoievski Fiodor 229
Droste-Hülshoff, Annette von 125
Dürer, Albrecht 60

Ebner, Ferdinand 163, 169, 186-194, 234, 239, 240
Eckart, Meister 44, 205
Ehrenfels, Christian von 22, 105, 141-150, 153, 154, 157, 158
Ehrenfels, Joseph Michael von 143
Einstein, Albert 130, 139, 244
Engelmann, Paul 221
Epictet 28, 32
Epicur 137
Eugen al IV-lea (papă) 53
Eugen de Savoia 26, 66, 67
Exner, Franz 93, 100, 102

Fechner, Gustav 131
Feigl, Herbert 217
Fesl, Michael 82, 87
Feuchtersleben, Ernst von 26, 100
Feuerbach, Ludwig 137
Feyerabend, Paul 219
Fichte, Johann Gottlieb 83, 96
Ficker, Ludwig von 188, 193, 229
Fischer von Erlach, Johann Bernhard 67
Frank, Philipp 136, 220
Frege, Gottlob 86, 216, 220, 229
Freud, Sigmund 9, 105, 110, 130, 138, 168, 243
Freytag, Gustav 117
Friedell, Egon 13, 67
Friedrich al III-lea 53, 54, 58, 59
Friedrich cel Mare 65
Frint, Jakob 81

Gandersheim, Roswitha von 60
Gerstl, Richard 162
Gmunden, Johann von 55
Goethe, Johann Wolfgang von 146
Görres, Joseph von 95, 102

Grillparzer, Franz 15, 23, 26, 95, 100, 175
Gumplowicz, Ludwig 9
Günter, Anton 93-103

Habermas, Jürgen 133
Haecker, Theodor 126, 193
Hafner, Philipp 67
Hahn, Hans 213, 216, 217
Haller, Rudolf 12
Hamann, Johann Georg 94
Handke, Peter 240
Harden, Maximilian 120
Hartmann, Eduard von 119
Hartmann, Nicolai 158
Hartmann, Philipp Karl 100
Hauer, Josef Matthias 189
Hauptmann, Gerhart 120
Heer, Friedrich 12
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 43, 66, 80, 82, 97, 100, 143, 180, 192, 205
Heidegger, Martin 18, 105, 239
Herbart, Johann Friedrich 68, 101, 102
Hermes, Georg 99
Herrmann, Emanuel 131
Hildebrandt, Johann Lukas von 67
Hitler, Adolf 90, 171, 201
Hofbauer, Clemens Maria 90, 94, 95
Höfler, Alois 105, 143, 153
Hofmannsthal, Hugo von 8, 11, 15, 24, 34, 50, 117, 130, 138, 162
Horațiu 52, 60
Hume, David 108, 152, 215, 224
Husserl, Edmund 9, 18, 79, 85, 105, 130, 133, 143, 152, 155, 156, 159, 160
Hyrtl, Josef 100

Inocențiu al VIII-lea (papă) 59
Iosif al II-lea 84

Jaspers, Karl 49
Jodl, Friedrich 9, 139, 163
Johnston, William 146
Jone, Hildegard 189, 197
Joyce, James 244

Kafka, Franz 117, 142
Kant, Immanuel 80, 83, 84, 86, 101, 110, 114, 121, 131, 136, 168, 170, 174-176, 178-180, 183, 184, 215
Karpe, Franz Samuel 175
Kassner, Rudolf 9
Kaufmann, Felix 218
Kautsky, Karl 135
Kelsen, Hans 184, 218
Ketteler, Wilhelm Emmanuel (episcop) 107
Keynes, John Maynard 209
Kierkegaard, Sören 126, 187, 193, 195
Klimt, Gustav 228
Knoodt, Franz Peter 101
Koffka, Kurt 143
Köhler, Wolfgang 143, 145
Kokoschka, Oskar 162
Kolakowski, Leszek 140
Kotarbinski, Tadeusz 106, 153
Kraus, Karl 118, 188, 193, 243
Kraus, Oskar 153, 158

Kubin, Alfred 162
Kürnberger, Ferdinand 15, 17
Kurz-Bernadon, Joseph Felix 67

Labor, Josef 23
Ladislaus Postumus 53
Landauer, Gustav 120, 125, 126
Langenstein, Heinrich Hembuche von 55-58
Leibniz, Gottfried Wilhelm 21, 65-78, 80, 85, 87, 88, 90, 101, 108, 110, 136, 146, 206, 209, 219, 244, 246, 247
Lenau, Nikolaus 23
Lenhossék, Joseph von 100
Lenin, Vladimir I. 130, 135, 136, 178
Leser, Norbert 177
Lessing, Theodor 170
Lewin, Kurt 143
Lieben, Ida von 106
Locke, John 70, 108
Loos, Adolf 235
Lucius Verus 30
Ludovic al XIV-lea 65
Lueger, Karl 171
Lukács, Georg 9
Lukasiewicz, Jan 106, 153

Mach, Ernst 18, 123, 124, 129-140, 144, 216
Magris, Claudio 8
Mahler, Gustav 162, 229
Mally, Ernst 105, 153, 157
Mann, Thomas 244
Marcel, Gabriel 191, 196
Marc Aureliu 19, 25-36, 172
Marlitt, Eugenie 117
Marsilio, Ficino 59
Marty, Anton 105, 153, 158
Marx, Karl 9, 176, 179-181, 184
Masaryk, Thomas 105
Mauthner, Fritz 116-128, 169, 188
Maximilian I 54, 58-60, 64
Meinong, Alexius 12, 18, 92, 105, 112, 141, 143, 144, 151-160
Menger, Carl 147, 148, 200, 217
Metternich, Clemens (principe) 83, 84, 90
Mill, John Stuart 105, 108
Mizera, Maria 197
Molinari 96
Moore, George Edward 114, 163, 229
Morgenstern, Christian 120
Morgenstern, Oskar 218
Morris, Charles 220
Mozart, Wolfgang Amadeus 33
Mühlher, Robert 22
Müller, Adam 94, 203
Musil, Robert 14, 16, 22, 138, 140, 164
Mussolini, Benito 200

Naess, Arne 223
Nelböck, Johann 212
Nero 28
Nestroy, Johann 16, 109, 240
Neurath, Otto 213, 217-220, 222, 226
Neurath, Wilhelm 218
Newman, John Henry (cardinal) 193

Newton, Isaac 70
Nietzsche, Friedrich 9, 125
Nikolaus din Kues vezi Cusanus
Nüll, Eduard van der 162
Nyiri, Christoph 165

Occam, Wilhelm din 57
Ovidiu 52

Pabst, Johann Heinrich 95, 99
Panethus 28
Pascal, Blaise 189
Peuerbach, Georg von 55
Piccolomini, Enea Silvio (papa Pius al II-lea) 38, 49, 52-54, 58
Planck, Max 130, 139, 214
Platon 30, 52, 69, 96, 244, 246
Plaut 61
Plotin 69
Politzer, Heinz 11
Pomponius Laetus 59
Popper, Karl 221, 229, 249
Popper-Lynkeus, Josef 9
Poseidonios 28
Prehauser, Gottfried 67
Pribram, Karl 203
Purkyně, Jan 91

Raimund, Ferdinand 162
Regiomontanus 55
Reinhold, Karl Leonhard 175
Reininger, Robert 9, 175
Renner, Karl 176, 178, 185
Rilke, Rainer Maria 117, 193
Rokitansky, Carl von 100
Rosenberg, Alfred 171
Rosenzweig, Franz 191
Rosmini-Serbati, Antonio 102
Rossini, Gioacchino 82
Roth, Joseph 162
Rudolf al IV-lea 52
Rudolf (principe moștenitor) 162
Russell, Bertrand 86, 112, 151, 155-157, 216, 220, 229, 231, 234, 235, 243

Saar, Ferdinand von 162
Sacher-Masoch, Leopold von 117
Sailer, Anton 95
Sartre, Jean-Paul 18
Savigny, Friedrich von 107
Schaukal, Richard 15
Scheffel, Josef Victor von 117
Scheler, Max 158, 159
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 96, 97, 99, 102
Schlegel, Friedrich von 90, 94, 100-102
Schlick, Moritz 57, 211-226, 235
Schnitzler, Arthur 17, 34, 138, 162, 172
Schönerer, Georg von 171
Schopenhauer, Arthur 137, 139
Schumpeter, Josef 200
Schütz, Alfred 9
Seneca 28
Sigmund von Tirol 38
Skoda, Josef 100
Smith, Adam 203
Spann, Othmar 22, 146, 180, 199-210
Spengler, Oswald 218

Spinoza, Baruch 70
Stalin, Josef V. 177
Steiner, Rudolf 9
Stifft, Baron 82
Stifter, Adalbert 91, 162
Stöhr, Adolf 9
Stonborough, Margarete 228
Stoppani, Johann Baptist 80
Stranitzky, Josef Anton 67
Stumpf, Carl 105

Tacit 60, 62
Terențiu 61
Toma d'Aquino 108, 203
Thun, Leo (conte) 93
Tolstoi, Lev 229
Tönnies, Ferdinand 203
Torberg, Friedrich 11, 20
Trakl, Georg 193
Tucholsky, Kurt 120
Twardowski, Kasimir 106, 153, 154

Urzidil, Johannes 119

Vergiliu 52
Voltaire 66, 70
Vorwerk von Bautzen (episcop) 87

Wagner, Richard 117, 142, 167
Wahle, Richard 9
Waismann, Friedrich 217, 220, 235
Walter, Bruno 229
Weber, Max 218
Weigel, Hans 13
Weininger, Otto 118, 134, 161-173, 175, 243
Wenck, Johannes 40
Werfel, Franz 15, 17
Werner, Carl 95
Wertheimer, Max 143, 145
Wieser, Friedrich von 147, 200
Wilbrandt, Adolf 106
Wildgans, Anton 8, 15
Wilhelm al II-lea 126
Wittgenstein, Hermine 234
Wittgenstein, Karl 228
Wittgenstein, Ludwig 12, 13, 20, 22, 23, 57, 80, 86, 116, 118, 120-122, 139, 142, 151, 157, 163, 182, 188, 194, 217, 220-222, 224, 227-240
Wolff, Christian 68, 80

Zenon din Citium 27-29, 31
Zilsel, Edgar 217
Zimmermann, Robert 9

CUPRINS

Cuvînt înainte 7

Eseu despre „filozofia austriacă" sau „Deschidere în loc de închidere" 11

Marc Aurcliu sau Suportarea realității..... 25

Nicolaus Cusanus sau Coincidența contrariilor..... 37

Konrad Celtis sau Visul despre o universitate dunăreană..... 51

Gottfried Wilhelm Leibniz sau Armonia întregului.... 65

Bernhard Bolzano sau Religia ca moralitate..... 79

Anton Günther sau Adevăratul filozof al romantismului austriac..... 93

Franz Brentano sau Presupusul moment al genezei filozofiei austriece..... 104

Fritz Mauthner sau Scepticismul lingvistic și mistica..... 116

Ernst Mach sau Imposibilitatea de a salva eul..... 129

Christian von Ehrenfels sau Realitatea ca structură ... 141

Alexius Meinong sau Obiectul imposibil 151

Otto Weininger sau Genialitate, antifeminism și moarte..... 161

Max Adler sau Primatul ideii în fața realității..... 174

Ferdinand Ebner sau Cuvînt și iubire..... 186

Othmar Spann sau Universalismul greșit înțeles 199

Moritz Schlick și „Cercul vienez" sau Sfîrșitul metafizicii..... 211

Ludwig Wittgenstein sau Lumea ca limbaj 227
Hermann Broch sau Încercarea de a înfrînge moartea 241
Indicații bibliografice 253
Sursa imaginilor 256
Indice de nume proprii 257

Redactor
DANIELA ŞTEFĂNESCU

Apărut 1999
BUCUREŞTI – ROMÂNIA

Tipografia MULTIPRINT Iaşi
Bd. T. Vladimirescu 87, Iaşi 6600
tel./fax: 032 211225, 211252

Concentrînd în relativ puține pagini tema atît de controversată a filozofiei austriece, cartea lui Peter Kampits încearcă să umple golul de informație existent în domeniu.

Investigația urmează filonul disocierii filozofice între *aparență* și *realitate*, începînd din perioada imperiului roman pînă spre sfîrșitul primei republici austriece. Trecînd prin biografia și opera unor nume ca **Nicolaus Cusanus**, **G. W. Leibniz**, **Bernhard Bolzano**, **Franz Brentano**, **Fritz Mauthner**, **Ernst Mach**, **Otto Weininger**, **Max Adler**, **Moritz Schlick**, **Ludwig Wittgenstein** sau **Hermann Broch**, autorul reface profilul unei Austrii privite nu ca entitate geografică, ci ca realitate spirituală.

02202..6
LEI 2900.0..

ISBN 973-28-0949-3